RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO: TRATADO SOBRE LA DIVISIÓN DEL REINO Y CUÁNDO ES LÍCITA LA PRIMOGENITURA

JESÚS ÁNGEL SOLÓRZANO TELECHEA

Traducción anotada de:
JOSÉ CARLOS MIRALLES MALDONADO

20 CIENCIAS HISTÓRICAS



RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO:
TRATADO SOBRE LA DIVISIÓN DEL REINO
Y CUÁNDO ES LÍCITA LA PRIMOGENITURA

JESÚS ÁNGEL SOLÓRZANO TELECHEA

RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO: TRATADO SOBRE LA DIVISIÓN DEL REINO Y CUÁNDO ES LÍCITA LA PRIMOGENITURA

Traducción anotada de José Carlos Miralles Maldonado

Gobierno de La Rioja
www.larioja.org





Logroño, 2011

Solórzano Telechea, Jesús Ángel

Rodrigo Sánchez de Arévalo: *Tratado sobre la división del reino y cuándo es lícita la primogenitura* / Jesús Ángel Solórzano Telechea. — Logroño : Instituto de Estudios Riojanos, 2011

222 p. ; 24 cm. — (Ciencias Históricas ; 20)

D.L. LR-364-2011. — ISBN 978-84-9960-023-9

Traducción anotada de José Carlos Miralles Maldonado

1. Sucesión real – Tratados, manuales, etc. 2. Primogenitura – Tratados, manuales, etc. I. Instituto de Estudios Riojanos. II. Título. III. Serie

347.19

347.65

Primera edición: diciembre, 2011

C/ Portales, 2 - 26001 Logroño

www.larioja.org/ier

Imagen de cubierta: Página inicial del manuscrito "Roman de Tristán". Publicado en: "Obras maestras de la iluminación". Editorial Taschen, Barcelona, 2003, p. 279.

Depósito Legal: LR-364-2011

ISBN: 978-84-9960-023-9

Diseño gráfico de la colección: Ice comunicación

Producción gráfica: Reproestudio, S.A. (Logroño)

Impreso en España - Printed in Spain

Índice

SEGUNDA PARTE. OBRA

Prólogo
Un intelectual bajomedieval al servicio del Estado

Jan Dumolyn
Universidad de Gante

El *Liber de regno dividendo et quando primogenitura est licita* de Rodrigo Sánchez de Arévalo es, en muchos aspectos, una obra extraordinaria, si bien, en otros, se trata de un libro absolutamente representativo de un determinado género de la escritura política, típica de los siglos finales de la Edad Media, ligada a la emergencia de lo que Jean-Philippe Genet y Wim Blockmans llamaron '*el Estado moderno*', las entidades políticas monárquicas centralizadas, que se basaban en el monopolio legítimo de la guerra y la fiscalidad desde finales del siglo XIII. El *Liber* es un trabajo extraordinario por sus pensamientos audaces y originales, que siguen, frecuentemente, una lógica algo contraintuitiva; al principio, extraña mucho al lector moderno por su escolástica enrevesada, con el objetivo, según parece, de defender descaradamente una posición incongruente, los intereses directos y muy oportunistas del dueño del escritor. Se trata, además, de una obra en cierta manera trivial, una opinión que, en verdad, no pronuncio para minimizar la importancia del trabajo de Arévalo, ni en modo alguno los esfuerzos de su erudito editor Jesús Ángel Solórzano Telechea y su cuidadoso traductor José Carlos Miralles Maldonado. Su esfuerzo debería ser alabado y seguido por muchos otros especialistas de la Baja Edad Media, ya que muchas obras similares aún sólo se hallan disponibles en copias antiguas o en forma de manuscrito, no sólo en la Península Ibérica (con su pro-

ducción excepcionalmente importante de escritos políticos desde el siglo XIII), sino también en Francia, Inglaterra, Países Bajos, el Sacro Imperio Romano y, en otras muchas partes, si bien Italia es un caso aparte. El *Liber de regno dividendo* es fútil en el sentido de que se trata de una pieza de producción ideológica estereotipada, que hace uso de todo lo que se podía encontrar en las fuentes de autoridades, difundidas y reproducidas muchas veces durante este período. Sánchez de Arévalo, sin embargo, aparece en esta obra como uno de los mayores maestros de este género político-judicial que era, al mismo tiempo, teórico y práctico.

Aunque se trata de un clérigo que, a buen seguro, desarrolló totalmente su pensamiento en el marco hegemónico del discurso sociopolítico, instruido por la ideología cristiana, sería injusto considerar a Sánchez de Arévalo simplemente como un pensador político eclesiástico. La amplitud y el alcance de su trabajo lo elevan a la categoría de escritor bajomedieval de relevancia europea. Como Jean Petit, el brillante abogado que pronunció *Apología para el Duque de Borgoña Juan Sin miedo*, quien había ordenado el asesinato del Duque de Orléans, Sánchez era un intelectual universal de su tiempo, con un pie en las tradiciones eruditas más desapegadas del mundo y otro en el fango y la sangre de la política cínica de sus días. Lo mismo podía escribir sobre la pobreza de Cristo que sobre los recursos necesarios de un príncipe para tomar castillos y fortalezas o sobre lo que ocurría en Bohemia. En consecuencia las posiciones que podrían parecer contradictorias hoy día, como ser un leal defensor de su príncipe en asuntos cotidianos muy seculares, mientras al mismo tiempo era partidario de un tema dado por perdido aparentemente en su tiempo, como era el de los poderes universales del papa. Una vez más, esto no debería ser visto como algo contradictorio, sino más bien fruto de una tensión típicamente dialéctica, en el mismo sentido en que el *Liber* está clásicamente construido mediante el ‘*sic et non*’. Sánchez de Arévalo no era, obviamente, un teórico escolástico separado de los asuntos mundanos. En el sentido de que un pensador como Arévalo era un ‘*homme de savoir*’, una frase utilizada por Jacques Verger para el contexto bajomedieval. Se trataba, asimismo, más de ‘un intelectual orgánico’ que ‘tradicional’ por expresarnos en la terminología de Gramsci. Incluso como clérigo estaba conectado principalmente con el Estado y sus sirvientes, expresando sus discursos normativos y, de este modo, reproduciendo el desarrollo del orden sociopolítico. Como militante de su príncipe, usó cada registro disponible para defender su causa, sin caer, sin embargo en el nivel de la propaganda vulgar o perdiendo la congruen-

cia de su razonamiento con relación a los modelos de su tiempo y los horizontes de expectativa de su intencionado público.

La Baja Edad Media fue testigo de un número creciente de obras políticas, que cada vez se expresaban más en lenguas vernáculas y que se caracterizaron por un discurso político cada vez más 'autónomo', aunque su 'emancipación de los lenguajes ideológicos dominantes propios del Derecho y la Teología y el género moralista fue gradual. Las obras de Nicolas Oresme y Christina de Pisán tuvieron una amplia difusión, pero también el tratado de Diego Valera '*Sobre la nobleza verdadera*' por ejemplo. Estos trabajos han sido bien estudiados, pero muchos otros de interés similar aún no han tenido una edición crítica o están sólo disponibles en fuentes manuscritas. En efecto, Sánchez también escribió varios trabajos en castellano, pero éstos representaron sólo una pequeña parte de su obra general. Su existencia, sin embargo, es significativa. Si se estudian estas obras bajomedievales en su conjunto, se puede encontrar en ellas una continuidad en el discurso, ya que en su mayor parte están compuestas por influencia de otras, en especial, de obras clásicas. Son muy escasas aquellas obras que pueden ser analizadas en su contexto histórico concreto, y con esto no me refiero a la '*histoire événementielle*', caso del conflicto de sucesión específico de la Península Ibérica, sino más bien a aquellas que hacen referencia, en general, a las cambiantes estructuras sociales y políticas de las sociedades y los regímenes en el desarrollo del 'Estado moderno' bajomedieval. En verdad, se produjo una continuidad importante en los registros discursivos empleados. Es cierto que muchos argumentos en éste y otros trabajos similares pueden ser considerados un 'lugar común' o 'estereotipos' para aquellos familiarizados con la *Biblia* y la patrística, el Derecho romano y medieval y la teología, el género de crónica, se trata de la historia de recepción general de los escritores de la Antigüedad en la Edad Media. Tales conclusiones superficiales, sin embargo, podrían cegarnos a lo que realmente importa, lo que verdaderamente resulta 'innovador': la apropiación, la re-apropiación, los siempre reciclados y probados registros ideológicos en contextos nuevos y específicos, la polisemia de tales conceptos centrales como el *bonum commune* en diferentes medios sociales y políticos, a menudo en situaciones de tensión o conflicto abierto, en los cuales de la lucha de intereses o influencias se llega a una lucha directa sobre el nivel del signo como una relación entre el significante y el significado, el significante que a menudo aparece 'continuo' o 'inmutable', el significado que denota rápidamente los contextos sociales cambiantes.

Nuestro autor controló y manipuló magistralmente los discursos dominantes teóricos de su tiempo, pero ¿era también un 'humanista'? El término, con frecuencia, se usa libremente para referirse a aquellos pensadores bajomedievales, también los ajenos a la esfera directa cultural del *Quattrocento* italiano, que dominaron la abundante herencia clásica y citaron a los autores antiguos con mayor profusión y corrección que sus precursores de algunos siglos antes. Sin embargo, me parece exagerado usar esta etiqueta con alguien como Sánchez Arévalo, se trata de una perspectiva desmesurada y prematura. Una rápida lectura de la manera en como asignaba el discurso clásico muestra todavía un fondo de erudito 'Medieval'. En efecto, este 'Prerrenacimiento castellano' es sólo un pre-renacimiento, como bien se explica en la introducción y puede comprobarse en las notas eruditas a pie de página de esta edición. Además, esto es sólo la punta del *iceberg* ya que el ojo del erudito, entrenado en el pensamiento medieval, puede encontrar muchas otras referencias implícitas. Se trata de una obra repleta de intertextualidad, insinuaciones y alusiones, lo que hoy sería calificado de plagio, pero que era obviamente una práctica totalmente aceptable y aun obligatoria en el período medieval, porque la obra debía levantarse '*a hombros de gigantes*'. Este prehumanismo no es aún un movimiento real *ad fontes*, sino que, como Solórzano Telechea explica, el acento se halla en la recuperación y actualización. En nuestra opinión, este es el punto de partida más interesante para reconsiderar tal texto en la actualidad, en una interacción dinámica de lo discursivo y la información. De manera apropiada, erudita y ejemplar, Nieto Soria ya puso los fundamentos para tal reevaluación sistemática de cómo la dinámica creciente de las sociedades ibéricas durante la Baja Edad Media reforzó las formas más sutiles, así como los sistemas simbólicos de poder y status. Sin embargo, el más fundamental para la innovación fueron las tensiones y los conflictos, fuente de creatividad humana en la historia por excelencia. El contexto político en el cual este tratado fue compuesto testimonia una vez más este lugar común.

Incluso el mito de origen visigótico –que podría resultar más 'irracional' o 'acientífico' para las normas contemporáneas– pudo ser perfectamente alineado con el lúcido pensamiento Aristotélico en este bricolaje de pensamiento político medieval, como si se tratara de un tipo de discurso que desemboca en otro. Cicerón, Santo Agustín, Séneca, Beda, el *Decreto de Graciano*, las *Decretales*, el *Código de Justiniano*, la *Politica* de Aristóteles … todos ellos aparecen con absoluta normalidad, de hecho hubiera sorprendido no encontrar estos trabajos derramados por las páginas de cualquier obra de características similares

en otras partes de la Europa bajomedieval, ¿pero significa esto que todo es simplemente diletantismo y estereotipo? Tal juicio sería tan tosco como ignorante. El *bonum commune*, otro 'sospechoso habitual' de los escritos moralizantes, legales, historiográficos y administrativos de la época, incluso de los folletos y las exclamaciones de las rebeliones populares, también está siempre presente, pero Sánchez trata de hacer lo que sus contemporáneos 'ideólogos de estado' declaran que hicieron en muchos de estos nuevos estados modernos: equiparar los intereses de la sociedad a los del príncipe. Esto era un nuevo y un viejo fenómeno al mismo tiempo. La idea de que el príncipe tenía que compartir sus intereses con los de sus súbditos era, en verdad, muy clásica, pero las formas en que esta tensión evidente tenía que ser resuelta explícitamente en el discurso oficial demostró que las sociedades eran en aquel momento mucho más complejas de los que habían sido desde la caída del Imperio romano. Esto no es un indicador de un 'absolutismo` que se desarrolla teleológicamente, sino más bien de una posición defensiva, que siente la necesidad de legitimar la política oficial no sólo ante los ojos del papa, de otros príncipes, la nobleza o los grupos de la elite, sino ante el pueblo en general, no sólo representada en las cortes, también sobre el nivel más básico de las Comunidades. Este tratado es un eco sumamente interesante de un proceso histórico, de una lucha que fue emprendida al mismo tiempo sobre el nivel material y discursivo. Esta edición crítica debe ser aplaudida por su importancia tanto para el estudio de la historia socio-política, como la historia de las ideas[1].

1. Traducción: Jesús Ángel Solórzano Telechea.

Primera Parte

Estudio: Arévalo y el pensamiento comprometido

Jesús Ángel Solórzano Telechea

1. Rodrigo Sánchez de Arévalo: escritor medieval de relevancia europea

1.1. UN PENSADOR DE SU TIEMPO

Rodrigo Sánchez de Arévalo es uno de los pensadores más importantes e influyentes de la Castilla del siglo XV, tanto desde un punto de vista de la historia política, como eclesiástica, filosófica y también literaria. Nos hallamos ante un hombre complejo, de una inmensa cultura. En su tiempo, los humanistas Bartolomeo dei Sacchi, más conocido como Platina, Campano, Fazini y Maffei prodigaron adulaciones, elogiaron su "*estilo elegantísimo*", "*su erudición profunda*", y lo calificaron como "*protector de las letras y de los hombres que las aman*".

La obra más conocida en su tiempo fue *Speculum Vitae Humanae,* que tuvo nada menos que diecisiete ediciones incunables y fue traducida al alemán en 1473, al francés cuatro años después y, por fin, al castellano en 1491[1]. No

1. Fuertes Herreros, J.L.: "Filosofía y ciencia en la segunda mitad del siglo XV", en *Was ist Philosophie im Mittelalter?* De Gruyter, Berlín, 1998, p. 345.

obstante, hasta principios del siglo XX su vida y obras no fueron analizadas ni puestas de relieve. Menéndez Pelayo y Ludovico Pastor fueron los primeros que llamaron la atención sobre las características de su personalidad y los responsables de que su figura fuera estudiada después[2]. Marcelino Menéndez Pelayo dedicó varias páginas a su biografía y sus tratados. En el Libro III de *Historia de los Heterodoxos*, dijo de él que fue *"el primero en aplicar las formas clásicas a nuestra historia"* al referirse a su obra *Historia Hispánica*[3].

No obstante, en general, podemos decir que Arévalo ha sido un pensador maltratado por los estudiosos contemporáneos, pues su obra y personalidad han recibido muy duras palabras y, no menos, críticas. Pujol, en 1921, lo calificaba de "*cortesano, halagador*" y "*perfecto vividor*"[4]; Méndez Bejarano, en 1927, decía que no pasaba de ser un moralista. Más recientemente, en 1978, Francisco Rico le acusaba de ser enemigo de los *studia humanitatis*, crítica que fue asumida por Kohut y Gil Fernández en 1980 y 1981, respectivamente[5].

Asimismo, a partir de los años veinte y treinta del siglo pasado, la obra de Rodrigo Sánchez de Arévalo llamó la atención de los investigadores extranjeros. Por ejemplo, Keninston analizó la obra *Brevis Tractatus de arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios*, que fue considerado el primer tratado pedagógico escrito en Castilla[6]. En 1935, Teodoro Toni escribía la primera biografía de

2. Pastor, L.: *Historia de los Papas*. Barcelona, 1910, p. 3. Menéndez Pelayo, M.: *Bibliografía hispano-latina clásica*, II. Santander, 1950, p. 189.

3. *Menéndez Pelayo digital. Obras completas, epistolario y bibliografía*. Fundación Ignacio Larramendi y Fundación MAPFRE, Madrid, 2009.

4. Pujol, J.: "Los cronistas de Enrique IV. Ruy Sánchez de Arévalo", en *Boletín de la Real Academia de Historia 7*8, 1921, pp. 488-496.

5. Vid. Ruiz Villa, J.M.: *El 'speculum vite humane' (1468) de Rodrigo Sánchez de Arévalo. Introducción, edición crítica y traducción*. Madrid, 2008 (Tesis doctoral inédita), pp. 11-13. Gil Fernández, L.: *Panorama social del Humanismo español* (1500-1800), Tecnos editorial, Madrid, 1981, pp. 562-563. Kohut, K.: "Sánchez de Arévalo (1404-1470) frente al humanismo italiano", en *Actas del sexto Congreso Internacional de Hispanistas (*Toronto del 22 al 26 de agosto de 1977). Toronto, 1980, pp. 431-434.

6. Keninston, H.: "A Fifteenth century treatise on Education by bishop Rodericus Zamorensis", en *Bulletin Hispanique*, XXXII, 1930, pp. 193-217. Recientemente, Velázquez ha publicado *R. Sánchez de Arévalo. Manera de criar a los hijos*. Estudio y notas de L. Velázquez. Traducción de Pedro Arias. Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1999. En la misma línea le siguió el trabajo de José López de Toro, "El primer tratado de pedagogía en España", en *Boletín de la Universidad de Granada* V, VI y VII, 1933-1935, pp. 259-276, pp. 153-175 y 361-387, pp. 195-217.

don Rodrigo, en la que prestó especial atención a su pensamiento político. En 1944, Juan Beneyto Pérez publicó la primera edición moderna de *Suma de política* y, si bien no añadía nada nuevo a la biografía de Arévalo, opinaba que Arévalo era una figura excepcional en su tiempo[7].

En los años cincuenta, la obra de Arévalo fue objeto de varios estudios. En primer lugar, García y García editaba "Un opúsculo inédito de Rodrigo Sánchez de Arévalo: *De libera et irrefragabili auctoritate Romani Pontificis,* en la revista *Salmanticensis*[8]. En 1958, Richard H. Trame volvió a escribir una biografía, en la que se concedió mayor protagonismo a la significación de sus obras que a su biografía. En 1959, Mario Penna realizaba el estudio preliminar al volumen de *Prosistas castellanos del siglo XV*, en el que se editaron las dos obras de Arévalo escritas en castellano: *Suma de política* y *Vergel de los príncipes,* pero en su biografía seguía fundamentalmente a Toni y Trame, por lo que no añadía nada nuevo. En 1967, Juan María Laboa editaba "Rodrigo Sánchez de Arévalo y su Tratado de *Castellanis*" en la revista *Hispania Sacra*[9]. Este mismo autor, en 1973, publicó la biografía más completa de Arévalo, titulada *Rodrigo Sánchez de Arévalo, alcaide de Sant'Angelo.* En 1970, Brian Robert Tate dio a conocer un trabajo en el que resaltaba el papel de la obra de Sánchez de Arévalo en la historiografía peninsular del siglo XV a propósito de la visión que tenía de Castilla, un reino que, según él, había recibido una misión sagrada[10]. Ese mismo año, Vicente Beltrán de Heredia realizó una revisión crítica de la biografía de Arévalo, en la que reflexionaba sobre lo que había supuesto su figura y dejaba constancia de su desacuerdo con los críticos del pensador[11]. A finales de esa década, José Luis Abellán le dedicó algunas páginas y lo calificó como de "*eminente polígrafo*" del siglo XV en su obra

7. Beneyto Pérez, J.: *R. Sánchez de Arévalo. Suma de la política*. Publicaciones del Seminario de Historia de las Doctrinas Políticas, Madrid, 1940.

8. García y García, A.:"Un opúsculo inédito de Rodrigo Sánchez de Arévalo: De libera et irrefragabili auctoritate Romani Pontificis", en *Salmanticensis*, 4 (2), 1957, pp. 474-502.

9. Laboa, J. M.: "Rodrigo Sánchez de Arévalo y su Tratado de *Castellanis*" en *Hispania Sacra. Revista de Historia Eclesiástica*, XX, 1967, pp. 283-334. Jedin, H.: "Sanchez de Arevalo und die Konzilsfrage unter Paul II", en *HJ*, 73, 1954, pp. 85-119.

10. Tate, Robert Brian: "Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470) y la *Compendiosa Historia Hispanica*", en *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*. Madrid, 1970, pp. 74-104.

11. Beltrán de Heredia, V.: *Cartulario de la Universidad de Salamanca*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1970, pp. 376-409.

titulada *Historia crítica del pensamiento español*[12]. En la década de los ochenta, se publicaron un par de trabajos sobre la ciudad ideal en la obra de Arévalo por parte de Cervera Vera y Antelo Iglesias[13].

En los últimos veinte años, la obra de Arévalo ha venido recibiendo la atención de historiadores, filósofos y, en especial, de filólogos, que han retomado su estudio[14]. Así, B. Llorca, R.G. Villoslada, A. García Masegosa y L. Velázquez han defendido que la obra de Arévalo se sitúa próxima a las corrientes del humanismo y lo presentan incluso como un humanista[15]. En el año 2000, José Manuel Ruiz Vila y Vicente Calvo Fernández escribieron que Arévalo representaba "*un eslabón entre la tradición y ese nuevo mundo intelectual que amanecía en el siglo XV. Don Rodrigo encarna un avance lento hacia pero imparable hacia el Renacimiento*"[16]. Más recientemente, José Manuel Ruiz Villa defendió su brillante tesis doctoral, titulada *Speculum vite humane (1468) de Rodrigo Sánchez de Arévalo*, una obra que ha devuelto la importancia de nuestro pensador[17] y que ha venido a llenar el vacío que existía en torno a la obra inédita, escrita en latín, de Rodrigo Sánchez de Arévalo[18].

---

12. Abellán, J. L.: *Historia crítica del pensamiento español.* Tomo 1. Espasa-Calpe, Madrid, 1979, pp. 316-318.

13. Cervera Vera, L.: "La ciudad ideal concebida en el siglo XV por el humanista Sánchez de Arévalo", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXIX, 1982, pp. 1-34. Antelo Iglesias, A.: "La ciudad ideal según fray Francesc Eiximenis y Rodrigo Sánchez de Arévalo", en *La ciudad hispánica durante los siglos XIII-XVI.* Vol. I. Madrid, 1985

14. Ruiz Vila, J. M.; Calvo Fernández, V.: "El primer tratado de pedagogía del Humanismo español. Introducción, edición crítica y traducción del *Brevis tractatus de arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios, pueros et iuvenes* (*ca*. 1453) de Rodrigo Sánchez de Arévalo», *Hesperia* 3, 2000, pp. 35-82. Charlo Brea, L.: "Medievalismo y renacimiento en Sánchez de Arévalo: el prólogo de su obra *Compendiosa Historia Hispánica"*, en Pérez González, M. (coord.), *Actas del III congreso hispánico de latín Medieval,* León, 2002, vol.1, pp. 93-104.

15. García Masegosa, A.: "El *De eruditione puerorum* de Rodrigo Sánchez de Arévalo", en Pérez González, M. (Ed.): *Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento.* Vol. 1, Universidad de León, León, pp. 363-370.

16. Ruiz Vila, J. M.; Calvo Fernández, V.: "El primer tratado de pedagogía del Humanismo español. Introducción, edición crítica y traducción del *Brevis tractatus de arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios, pueros et iuvenes* (*ca*. 1453) de Rodrigo Sánchez de Arévalo», *Hesperia* 3, 2000, p. 43.

17. Ruiz Villa, J. M.: *El 'speculum vite humane' (1468) de Rodrigo Sánchez de Arévalo. Introducción, edición crítica y traducción*. Madrid, 2008 (Tesis doctoral inédita).

18. Antelo Iglesias, A.: "La ciudad ideal según fray Francesc Eiximenis y Rodrigo Sánchez de Arévalo", en *La ciudad hispánica durante los siglos XIII-XVI.* Vol. I. Madrid, 1985. Tate, R. B.: "Rodrigo Sánchez de Arévalo and his `Compendiosa Historia Hispanica'", en *Nottingham Mediaeval Studies,* 4, 1960, pp. 58-80. Cervera Vera, L.: "La ciudad ideal concebida en el siglo XV por el humanista Sánchez de Arévalo", en BRAH, CLXXIX, 1982, pp. 1-34. Jedin, H.: "Sanchez de Arevalo und die Konzilsfrage unter Paul II", en *HJ,* 73, 1954, pp. 85-119. Laboa, J.M.: *Rodrigo Sánchez de Arévalo, alcaide de Sant'Angelo.* Madrid. 1973. Toni, T.: "Don Rodrigo Sánchez de Arévalo. 1404-1470, su personalidad y actividades: el tratado 'De pace et bello' ", en *Anuario de Historia del Derecho Es-*

1.2. LA VIDA DEL HOMBRE

Conocemos muy poco sobre la niñez y la juventud de Rodrigo Sánchez de Arévalo e, incluso, si no fuera por la inscripción que está grabada en su lauda sepulcral, tampoco conoceríamos la fecha de su nacimiento, año 1404. La tradición localiza su nacimiento en la villa de Santa María de Nieva (Segovia), aunque tampoco sobre este punto tenemos datos directos. Se ha deducido de un sermón del año 1450, en el que Arévalo expresó su agradecimiento a los dominicos de esta villa por haberlo educado gratuitamente y a quienes, en sus últimas voluntades, legó 600 ducados para la construcción de una capilla.

Se ha especulado mucho sobre sus orígenes familiares. La información más completa sobre su familia nos la transmite en el Prefacio de la obra *Speculum vitae humanae*, en la que comenta que su padre pertenecía a un linaje destacado de Arévalo y que él era el primogénito. Parece ser que sus padres se llamaban Hernán Sánchez de Palazuelo y María Rodríguez de Arévalo[19]. Su padre murió cuando él era un niño, tras lo cual, Rodrigo quedó como heredero principal del linaje y, por lo tanto, como encargado de dirigir la política familiar en el futuro. No obstante, dada su corta edad, tras el fallecimiento de su padre, los parientes y, en especial, su madre fueron los encargados de dirigir la carrera de Rodrigo. En aquel momento surgió la polémica entre el parecer de sus familiares y el de su madre. Los primeros recomendaban que Rodrigo comenzase unos estudios, como por ejemplo los de derecho y de letras, que le permitiesen regir y mantener la fama de su linaje, mientras que la madre le aconsejaba seguir la carrera eclesiástica:

> *"fallecido mi padre, mi piadosa madre siendo yo muy niño me puso a estudiar, e después de aquellos primeros principios de saber leer, yo me di no según devía, más como pude, un poquito a los estudios de lógica e philosophia, que son muy alabados. E después gastados en ellos algunos tiempos, ovo entre mi madre e mis parientes e amigos diversas opiniones.*

---

pañol, XII, 1935, pp. 97-360. Trame, R.H.: *Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470). Spanish diplomat and champion of the papacy*. Washington. 1958. Trame, R.H.: "La carrière d'un diplomat espagnol au Xve siècle (1435-1470)", en *Revue d'Histoire diplomatique*, 76, 1962, pp. 227-254.

19. Penna, M: *Prosistas castellanos del siglo XV*. Estudio preliminar y edición de M. Penna, Madrid, 1959, p. LXXI.

Ca la madre como era amadora de toda santidad e honestidad, e muy devota e codiciosa de la virtud, deseava mucho que me diese a las ciencias spirituales; los otros por el contrario ca dezían que pues mi padre era el principal de aquella villa donde morava, e era como cabeza de todo aquel pueblo, devía trabajar el fijo en parecerle. Allende desto dezían quien terná el renombre del linaje e de la casa; quién otrosi socorrerá e se apiadará de la madre viuda e de las necesidades de los hermanos pupilos. En fin quien sosterná los cargos e cuydados de la casa e de los familiares. E así consejávame aquellos que yo me diese a las ciencias seculares e mundanas, las quales procuran honras a los que la siguen e trahen grandes provechos e riquezas; la madre empero gritava e dezía con triste corazón haver pocos trabajado en la ley divina e muchos en los estudios mundanos, e que las escuelas estavan llenas de las artes seculares"[20].

En cambio, a los familiares les hubiera gustado que tras estudiar derecho o letras hubiera regresado a Santa María de Nieva para ostentar algún cargo concejil importante, tal como había hecho su padre:

"E así los parientes e amigos trabajavan con estas e muchos otras razones traerme a este exercicio e forma de vivir, e dezían que mi padre había escogido esta manera de vivir como más honesta e mas sin peccado. E no era inconveniente que el fijo siguiesse los honestos exercicios e pisadas del padre"[21].

La polémica entre ambas posiciones quedó zanjada cuando Rodrigo se fue a estudiar a la Universidad de Salamanca hacia el año 1420, donde cursó Derecho, Sagradas Escrituras y, en especial, filosofía moral, aparte de desempeñar tareas docentes[22]. Este "plan de estudios" puso de relieve que además de la educación escolástica, Rodrigo estaba recibiendo la influencia de las nuevas tendencias culturales venidas de Italia[23].

---

20. Sánchez de Arévalo, R.: *Espejo de la vida humana*. 1491, Pp. 3-4. Reproducción realizada por la editorial París-Valencia s.l., 1998.

21. Sánchez de Arévalo, R.: *Espejo de la vida…*, Libro 1, cap. 15.

22. Trame, R.: *Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470). Spanish diplomat and champion of the papacy*. Washington. 1958.

23. Ruiz Villa, J. M.: *El 'speculum vite humane' (1468)…, op. cit.*, p. 48.

En Salamanca residió diez años hasta doctorarse *"en fin acabados los cursos acostumbrados de los estudios, recibí el grado de doctor"*, cuya fecha se desconoce. Es posible reconstruir su currículo académico gracias a los títulos que obtuvo en Salamanca y a los planes de estudio vigentes en la época. En varios documentos fue calificado como bachiller en Leyes, en Teología y en Artes. En 1434 aparece, por vez primera, ostentando el título de bachiller, en 1441 como bachiller en *utroque* y como *doctor iuris* en 1447[24]. Las Constituciones de Martín V de 1422 regulaban un período de seis años para ser bachiller tanto en Cánones como en Leyes, sin requerir ningún grado previo en Artes, aunque exigía una adecuada instrucción en gramática latina[25]. Para acceder a la Licenciatura, el bachiller debía enseñar durante cinco años y superar un examen por el que se le otorgaba la *licencia ubique docendi*. El candidato era presentado por uno de los profesores del colegio de doctores al escolástico y, tras la lección, se efectuaba el escrutinio de los votos otorgados al candidato por los miembros del colegio de doctores. Si aprobaba, el escolástico le concedía el título de licenciado. Dado que la normativa establecía como requisito para acceder a la licenciatura enseñar durante cinco años en calidad de bachiller y teniendo en cuenta la inmediatez con que se obtenía el grado de doctor, Arévalo podría haber salido de Salamanca con la máxima titulación hacia 1429. En Salamanca tuvo que coincidir con Alfonso de Madrigal "El tostado", Juan de Mella y Juan de Carvajal, otros prohombres del llamado "*prerrenacimiento castellano*"[26].

Tras finalizar sus estudios, regresó a Santa María de Nieva, donde la polémica entre sus familiares y su madre se reabrió en torno al futuro de Arévalo. Para los primeros, había llegado el momento de que se dedicara a gestionar su linaje y a la vida laica; en cambio, su madre, seguía apostando porque siguiera la carrera eclesiástica, cosa que finalmente hizo:

---

24. Laboa, J. M.: *Rodrigo Sánchez de Arévalo, alcaide de Sant'Angelo*. Madrid. 1973, p. 27.

25. García y García, A.: "Los estudios jurídicos", en *Estudios sobre la canonística portuguesa medieval*. Madrid, 1976, p. 36.

26. Addy, George M.: *The Enlightenment in the University of Salamanca*. Durham, N. C., 1966. Ajo González y Sáinz de Zúñiga, C. M.: *Historia de las universidades hispánicas: orígenes y desarrollo desde su aparición hasta nuestros días*. Vol. I: *Medioevo y renacimiento universitario*. Madrid, 1957. Aguadé, S. (coord.): *Universidad, cultura y sociedad en la Edad Media*. Alcalá de Henares, 1994. Castillo Vegas, J. L.: *Política y clases medias. El siglo XV y el maestro salmantino Fernando de Roa*. Valladolid, 1987.

> *"e luego se levantó muy grand contienda entre mi madre y mis parientes, e mucho mayor de mi conmigo mismo, ca instava el tiempo e la edad lo pedía e la razón lo demandava junctamente con la esperanza de mis deudos. En fin me dixeron que yo escogiese alguna manera de vivir, e porque segund Gelasio, como havemos dicho hai dos maneras de vivir, con las quales otdo el mundo se rige e sostiene: el uno de los que se dedican espiritualemente al servicio de Dios, el otro a los de los que se dan a los negocios seculares, e los unos son eclesiásticos e los otros legos. Por este respecto me dezían ellos que yo siguiese la forma de vivir secular, pues mis antepasados la havían guardado e seguido honestamente. Empero la madre como aquella que non solamente me havía levado en sus entrañas, más ahum me havía criado e traydo a este estamento, e por este respecto me amava más, consejávame que no deviese yo escoger luego esta forma de vivir, mas que pusiese a ella de una parte e a los parientes e amigos de otra, y hoyese la disputa de ellos sobre todas las artes de la vida humana, e maneras de vivir, començando del primer estado temporal, porque miradas bien las falsas prosperidades de aquel estamento e las verdaderas miserias eso mismo en fin yo pasase al estado espiritual, el qual tiene respecto al soberano e buen fin, segund que ella deseava. E así los parientes fueron de este parecer e yo con ellos"*[27].

En 1431, los documentos oficiales lo denominan clérigo. Su carrera política y eclesiástica comenzó en el Concilio de Basilea (1431-1435) donde perteneció a la delegación española, presidida por el obispo de Burgos, Alonso de Cartagena, con quien le unían lazos de amistad y que acabará siendo su maestro[28]. En el concilio, se trataron temas de vital importancia para la Iglesia, tales como la unión con la iglesia griega y oriental y el problema del conciliarismo. Rodrigo participó en los debates como activista de las posturas papales, que salieron vencedoras. Asimismo, allí conoció a personajes importantes, como a Eneas Silvio Piccolomini, futuro papa Pío II, a quien le unió una gran amistad y acom-

27. Sánchez de Arévalo, R.: *Espejo de la vida…, op. cit.*

28. Fernández Gallardo, L.: *Alonso de Cartagena (1385-1456). Una biografía política en la Castilla del siglo XV.* Junta de Castilla y León, Valladolid, 2002. Sánchez Domingo, R.: *El derecho común en Castilla. Comentarios a la 'lex Gallus' de Alonso de Cartagena*. Burgos, 2002.

pañó en el momento de su muerte, en medio del abandono de los reyes cristianos europeos, en 1464.

Rodrigo llegó a Basilea justo cuando acababa de iniciarse la controversia utraquista en 1433, formando parte un año más tarde de la comitiva castellana en el concilio, integrada por Juan, obispo de Cuenca, Alonso de Cartagena, obispo de Burgos[29], Juan de Silva, conde de Cifuentes y otras insignes personalidades, según mencionó el propio Arévalo en su *Compendiosa Historia hispánica*. El ascenso de Rodrigo en los años siguientes fue imparable[30]. En 1436, fue incorporado a la comisión encargada de preparar las sesiones, en 1438, con sólo treinta y cuatro años, ocupó la presidencia de la Comisión de Asuntos Generales, pocos meses después fue nombrado custodio de una de las cuatro arcas que guardaban el sello del concilio. El concilio fue suspendido a causa de la peste y las reuniones se retomaron en 1439, aunque no solventaron los problemas. Ese año fue elegido para la Comisión de los Doce, que era la más importante del concilio. Un año antes el papa Eugenio IV había dado por concluido el concilio y había abierto otro en Ferrara. Los de Basilea no acataron el cierre del concilio, depusieron al papa y proclamaron a Félix V. En aquellos momentos, Arévalo se mostró partidario de las teorías conciliaristas, lo que no volvería a defender en el futuro, pues en todas sus obras siempre apoyará la autoridad suprema del pontífice.

A su regreso a Castilla, a finales de 1439, lo hallamos en Burgos, en el círculo del obispo, quien lo favoreció de nuevo con una canonjía. La influencia del obispo de Burgos fue enorme en la vida de Arévalo, como puede apreciarse en la base de sus tratados. Alonso García de Cartagena fue considerado por Di Camilo como *"el primer humanista español"* y precursor de Alfonso de Palencia y Antonio de Nebrija, promotores del humanismo castellano[31]. A la vera de Cartagena conoció a los personajes relevantes del reino y, además, lo puso en contacto con el humanismo italiano. Políticamente, Alonso de Cartagena era

29. Suárez Fernández, L.: "Notas acerca de la actitud de Castilla respecto al Cisma de Occidente", en *Revista de la Universidad de Oviedo*, vol. 9, n. 53 y 54 (mayo-agosto 1948), pp. 91-116. Saquero-Suárez-Tomás, P.: "Actitudes renacentistas en Castilla durante el siglo XV: la correspondencia entre Alfonso de Cartagena y Pier Cándido Decembrio", en *Cuadernos de Filología clásica (estudios latinos),* Madrid, 1991, 195-232.

30. Ruiz Villa, J. M.: *El 'speculum vite humane' (1468)..., op. cit.*, p. 49.

31. Di Camilo, O.: *El humanismo castellano Del siglo XV*. Domenech, Valencia, 1976, p. 16.

contrario al bando de don Álvaro de Luna, y este juicio fue heredado por Arévalo, como se puede apreciar en su *Compendiosa Historia Hispanica*.

En los años siguientes, Arévalo fue cobrando personalidad propia y ascendiendo en las dignidades eclesiásticas. Tras Basilea, Arévalo comenzó una etapa de embajadas. En esos años, ocupó puestos de confianza del rey Juan II como su secretario y embajador especial. Tras la elección del antipapa Félix V por el concilio de Basilea en 1439, Juan II lo nombró embajador para que explicase ante reyes y príncipes la posición del monarca castellano a favor del papa Eugenio IV. De esta etapa, nos han llegado los discursos de Arévalo ante el Papa, los cardenales y el mismo emperador Federico. Según declara en la *Compendiosa Historia Hispánica*, fueron años en los que escribió varias obras: *Diálogo sobre la autoridad del pontífice de Roma*, *Remedios contra el cisma* y *Defensa de la Iglesia*.

Sánchez de Arévalo debió su carrera política y eclesiástica a las dos posiciones que mantuvo firmemente en su pensamiento y en sus actos a lo largo de su vida: la fidelidad absoluta a la monarquía castellana y al pontificado. Tras la muerte de Juan II, el rey Enrique IV lo confirmó en todos sus cargos. A principios de 1456, Rodrigo Sánchez de Arévalo se hallaba en Roma en calidad de "*legum doctorem, consiliarum et oratorem*" del monarca en la corte pontificia, con el objetivo de conseguir varios beneficios y favorecer las relaciones entre el Papa y el rey[32]. El mismo fue uno de los eclesiásticos más beneficiados, al conseguir del papa el deanazgo de Sevilla en 1456. Dos años después, a partir de 1458, pasó a desempeñar altos cargos en la curia romana: en 1458, fue *referendarius utriusque signature,* y desde 1457 ocupó la silla de varias diócesis castellanas: en 1457, Oviedo; en 1465, Zamora, en 1467, Calahorra y, finalmente, Palencia en 1469, si bien el cargo que mejor nos indica la confianza depositada en él por los pontífices fue el nombramiento como Alcalde de Sant' Angelo a partir de 1464, que le confirió Paulo II al poco de ser elegido papa. Se trataba de un puesto de la máxima confianza en un edificio con funciones de cárcel papal. Igualmente, tuvo la confianza del monarca Enrique IV. En primer lugar, en 1456, un año después de la elección del papa Calisto III, siendo

32. Trame, R. H.: *Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470)..., op. cit.,* p. 86.

deán de Sevilla y obispo de Palencia, fue designado por el monarca para rendir obediencia al nuevo pontífice.

A pesar de los enemigos que se iba ganando Arévalo en aquellos años difíciles, en especial la de los nobles antienriqueños, mantuvo sus posiciones en defensa de la monarquía, no sólo en la práctica, sino también por medio de tratados, como *Speculum vitae, Suma de la Política, Liber de monarchia* y la obra principal que ha sido objeto del presente estudio: *De regno dividendo et quando primogenitura sit licita*, que escribió siendo obispo de Calahorra entre los años 1467 y 1468. En la Primera consideración del libro II de su *Suma de la Política*, Arévalo dejó clara su posición a favor del monarca:

> *"para que toda cibdad o reino sea bien ordenado, requiérese principado de un príncipe soberano y no de muchos. Ca según la opinión verdadera de todos los filósofos y sabios antigos –señaladamente Aristóteles, en el tercero de las Políticas–, toda comunidad es mejor y más perfectamente regida por un príncipe que por muchos"*[33].

En la década de los sesenta, Arévalo demostró su fidelidad a la monarquía y defendió la causa de Enrique IV ante el Papa Paulo II. De 1462 son dos alocuciones en Roma sobre asuntos castellanos. La primera para celebrar con júbilo el nacimiento de la hija de Enrique IV, Juana, la primogénita y la segunda porque la ciudad de Gibraltar había sido recuperada para la Cristiandad. En 1467, dedicó al futuro papa, su obra *De Monarchia Orbis*, en la que defendía el derecho de Paulo II a intervenir en la guerra civil castellana, lo que se puede interpretar como un ataque a los partidarios del infante Alfonso[34].

Arévalo ya nunca regresaría a Castilla, pues al ser elegido papa Paulo II en 1464, éste lo nombró alcalde de Sant'Angelo y se dedicó de pleno a su oficio y a escribir. Gracias a este cargo, mantuvo intensas relaciones con los humanistas que estaban presos, tales como Platina, Pomponio Leto y Francisco Anguilara. Las causas del encarcelamiento de estos humanistas eran variadas.

33. Sánchez de Arévalo, R., *Suma de la Política*, edición de Mario Penna, *Prosistas castellanos del siglo XV*, I, BAC, Madrid, 1953, p. 283.

34. Laboa, J. M., *Rodrigo Sánchez de Arévalo..., op. cit.*, p. 340.

Bartolomeo dei Sacchi, "Platina", se quejó por haber sido expulsado del Colegio de Abreviadores y llegó a amenazar a Paulo II, lo que le llevó a la cárcel. Asimismo, algunos fueron encarcelados acusados de sodomitas –es el caso de Pomponio Leto quien ya había sido recluido en Venecia por mantener relaciones amorosas con algunos de sus discípulos– y hedonistas, y otros acusados de organizar un golpe de estado e intentar instaurar un gobierno republicano aprovechando los carnavales de 1468[35]. Finalmente, los humanistas salieron de prisión sin cargo alguno. A esta segunda mitad de la década de los sesenta pertenecen sus mejores obras, como el *Speculum*, *De pace et bello y* el gran encargo de Enrique IV, la *Compendiosa Historia Hispánica*.

Rodrigo Sánchez de Arévalo murió en Roma el día cuatro de octubre de 1470, según nos revela la lápida sepulcral, que se conserva en la iglesia de Santa María de Montserrat de Roma[36].

1.3. EL HOMBRE Y SU OBRA

La obra de Rodrigo Sánchez de Arévalo es muy extensa y se compone de tratados de derecho canónico, pedagógicos, morales y políticos, así como una abundante correspondencia, que lo sitúan entre los grandes escritores del humanismo castellano del siglo XV. En 1902, Marcelino Menéndez Pelayo decía de él lo siguiente:

> *"Entre los españoles del siglo XV nadie fue más fecundo ni facundo prosista latino que el antiguo Arcediano de Treviño, y aunque el progreso del gusto y de los estudios acabó por arrinconar sus obras, el Speculum se reimprimía aún a mediados del siglo XVII. No es un escritor de pleno Renacimiento, pero se [p. 189] enlaza con él por muchos puntos. No en vano había sido refrendario de Eneas Silvio, que le honró con su confianza y le daba a leer los borradores de sus obras. No en vano disfrutaba de la amistad del Cardenal Bessarion, que dictó la inscripción de su sepulcro. Los humanistas más avanzados y paganizados de Roma, los de*

35. Ruiz Villa, J. M.: *El 'speculum vite humane' (1468)..., op. cit.*, p. 59.

36. Cfrs. Laboa, J.: *Rodrigo Sánchez..., op. cit.*, p. 344.

la Academia de Pomponio Leto, buscaban su protección y hasta su indulgencia cuando la necesitaron. Bartolomé Platina, el mordaz autor de las Vidas de los Papas, le introduce como principal interlocutor en su diálogo De falso et vero bono, llamándole «Rhodericus Calagorritanus Episcopus, arcis Romanae praefectus, vir certe bonus et doctus». La vida y las obras de Rodrigo Sánchez, inéditas todavía en su mayor parte, y sumamente curiosas para la historia de las ideas y controversias del siglo XV, merecían una monografía especial, que no sé que hayan obtenido todavía, habiéndolas de autores mucho menos importantes. El ilustre historiador de los Papas del siglo XV, Luis Pastor, llega a decir, hablando de la correspondencia de Rodrigo con Platina, que el primero de estos humanistas representaba el Renacimiento cristiano, y el segundo, el Renacimiento pagano. Podrá haber alguna hipérbole en esta opinión, pero basta para dar a entender la significación histórica del personaje"[37].

Otro de los estudiosos de su vida y obra, Teodoro Toni, decía que

"Don Rodrigo Sánchez de Arévalo es poco conocido en el mundo moderno de la Historia y de la Literatura. Pero no fue siempre así; antes, por el contrario, su nombre en pleno siglo XV corrió de boca en boca con estima universal todos los centros políticos y sabios de Europa"[38].

De hecho, en su época, la influencia de la obra de Arévalo fue notoria en los planteamientos del denominado por J.A. Maravall "Prerrenacimiento español"[39], caracterizado como un movimiento que se desarrolló en el seno de las cortes literarias aristocráticas desde tiempos del reinado de Juan II e integrado por un tipo de hombres que se interesaba por las Sagradas Escrituras, los Santos Padres y los clásicos antiguos y medievales, así como por la lectura y los libros de su tiempo[40].

37. Menéndez Pelayo, M.: *Bibliografía hispano-latina clásica*. (1ª edición: Madrid, 1902). Vol. 3. Edición preparada por Enrique Sánchez Reyes, CSIC, Santander, 1950-53, pp. 186-189.

38. Toni, T.: "Don Rodrigo Sánchez de Arévalo. 1404-1470, su personalidad y actividades: el tratado 'De pace et bello'", en *Anuario de Historia del Derecho Español*, XII, 1935, pp. 97-360.

39. Maravall, J.A.: "El prerrenacimiento del siglo XV", en *Estudios de Historia del Pensamiento Español II*. Madrid, 1984, pp. 13-33.

40. Vid. Tate, Robert B.: "Italian Humanism and Spanish Historiography of the Fifteenth Century", en *Bulletin of the John Rylands Library*, 34, 1951, pp. 137-165. González Rolán, L.; Saqueiro, P.: "Actitudes Renacentistas en Cas-

Además, como el resto de escritores castellanos del siglo XV, Arévalo utilizó tanto el castellano como el latín para escribir[41]. Ya dijimos que los humanistas más avanzados del tiempo de Arévalo, los de la Academia de Pomponio Leto, como Plátina, Campano, Fazini y Maffei, elogiaron su estilo y lo declararon protector de las letras. Bartolomé Platina, el mordaz autor de las *Vidas de los Papas*, lo introdujo como principal interlocutor en su diálogo *De falso et vero bono*, llamándole *"Rhodericus Calagorritanus Episcopus, arcis Romanae praefectus, vir certe bonus et doctus*"[42].

La sólida formación de Arévalo aflora en todas sus obras, en las que sobresale su estilo escolástico. El latín en el que escribía no era renacentista, pero tampoco era plenamente medieval, y muy a menudo caía en los barbarismos que aprendió en Salamanca, donde la lengua latina era más un medio de comunicación que literario. Una peculiaridad de su sintaxis latina medieval es el uso frecuente de cláusulas con *quia* y *quod* en lugar de acusativo e infinitivo, el recurso a un tipo de argumentación medieval como *nam scribitur, unde Cicero, unde Philosophus, concluditur ergo, etc.;* o *fore* en lugar de *futurum esse*, y la utilización del gerundio con preposición, en vez de gerundivo (v.g. *ad persuadendum*) o algunas veces se olvida de la concordancia entre el sujeto y el verbo, o el uso excesivo de *ipse*.

Su manera de razonar la podemos ubicar en el tránsito entre la escolástica y el humanismo. Es cierto que emplea, abusivamente, a Aristóteles para defender sus tesis teológicas, siguiendo el método acostumbrado por los escolásticos, aunque también aparece el influjo del humanismo en el uso de autores clásicos. Por su formación de canonista, su estilo puede resultar repetitivo y se mezcla con la abundancia de citas, pero su contenido refiere el pensamiento de un humanista. De hecho, podemos afirmar que Rodrigo Sánchez de Arévalo fue

---

tilla durante el siglo XV: la correspondencia entre Alfonso de Cartagena y Pier Candido Decembrio", en *Cuadernos de Filología Clásica*. Serie Estudios Latinos I, 1991. Kohut, K.: "El Humanismo Castellano del siglo XV. Replanteamiento de la problemática", en *Actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, ed. G. Bellini, Roma, 1982. Lawrance, J.N.H.: "Humanism in the Iberian Peninsule", en Goodman, A.; Mackay, A.: *The Impact of humanism on Western Europe*. Longman, Londres, 1990, p. 223.

41. Castillo Lluch, M.; López Izquierdo, M. (eds.): *Modelos latinos en la Castilla Medieval*. Iberoamericana /Verhuert, Madrid, 2010, p. 9.

42. Apud Laboa, *Rodrigo…, op. cit.*, p. 239.

un ejemplo de hombre humanista, rasgos personales que encontramos en su necesidad de transmitir a los demás sus conocimientos y la manera en que supo compaginar sus actividades intelectuales con la labor diplomática de servicio público para el rey de Castilla y el papado.

Hasta hace escasos años, se afirmaba que los autores castellanos del siglo XV tenían un pésimo conocimiento de los clásicos. Luis Gil Fernández aseveraba que los estudios de humanidades en la Península siempre fueron mediocres, Alan Deyermond refería el atraso cultural de España en el Medievo con relación al resto de Europa. Hispanistas como Round y Russel negaron que se hubiera desarrollado una actividad humanística en Castilla en la primera mitad del siglo XV, al igual que había sucedido en Inglaterra o Francia[43]. En nuestra opinión, la discusión entre mentalidad humanista y medieval obedece más a la crítica que a la realidad histórica[44]. Isabel Beceiro-Pita y Alfonso Franco afirmaron hace ya bastantes años que *"el siglo XV contempla un fenómeno que ya se había iniciado con anterioridad pero que adquiere ahora nuevos vuelos: el tránsito de la cultura medieval a la cultura del Renacimiento, a la cultura moderna en definitiva, al triunfo del humanismo"*[45].

El reinado de Juan II significó grandes avances para la incorporación cultural de la Península a Europa, debido a las intensas relaciones culturales que existían con Italia desde el siglo XIV, tal como han demostrado Isabel Beceiro Pita[46], Gómez Moreno, Rico, González Rolán, Moreno Hernández y Saquero Suárez-Somonte[47]. Existía una conexión itálica, ya que muchos hispanos habían estu-

43. Round, N.: "Renaissance Culture and its opponents in fifteenth-Century Castile", en *The Modern Language Review* 57, 1962, pp.204-215. Russel, P.E.: "Las armas contra las letras: para una definición del humanismo español del siglo XV", en *Temas de 'La Celestina' y otros estudios*: *Del 'Cid' al 'Quijote', Letras e Ideas*, Barcelona 1978, pp. 209-239.

44. Véase, Crosas López, F.: *De enanos y gigantes. Tradición clásica en la cultura medieval hispánica*. Universidad Carlos III, Madrid, 2010, p. 113.

45. Beceiro Pita, I.; Franco Silva, A.: "Cultura nobiliar y biblioteca", en *Historia, Instituciones, documentos,* 12, 1985, pp. 277-350.

46. Beceiro Pita, I.: "Bibliotecas y humanismo en el reino de Castilla: un estado de la cuestión", en *Hispania,* 50 (175), 1990, pp. 827-839. Id.: "La versión de la obra clásica y su destinatario: los manuscritos de la nobleza castellana en el siglo XV", en *Evphrosyne: revista de filología clásica,* 29, 2001, p. 111-124. Id. "La importancia de la cultura en las relaciones peninsulares", en *Anuario de Estudios Medievales,* 29, 1999, pp. 79-104. Beceiro Pita, I.: *Libros, lectores y bibliotecas en la España Medieval*. Nausícaä, Murcia, 2007.

47. Gómez Moreno, A.: *España y la Italia de los humanistas*. Gredos, Madrid, 1994. González Rolán, T; Moreno Hernández, A; Saquero Suárez-Somonte, P.: *Humanismo y Teoría de la Traducción en España e Italia en la pri-*

diado en aquella península y desarrollado actividades políticas. Es el caso de los cardenales Juan de Torquemada y Carvajal, de Rodrigo Sánchez de Arévalo y otros influyentes eclesiásticos que contribuyeron a que las relaciones entre las dos penínsulas se intensificaron en el siglo XV[48]. Desde luego, las traducciones de las obras griegas y latinas circulaban con total normalidad en tiempos de Rodrigo Sánchez de Arévalo[49]. El arranque de las traducciones comenzó en el reinado de Alfonso X, quien utilizó las interpretaciones de prosistas y poetas clásicos, tales como Suetonio, Justino, Lucano, Estacio, Ovidio, Catón, Orosio, Josefo, Dictis y Dares, Eusebio, San Isidoro de Sevilla, etc.[50]. Por ejemplo, los tratados de Séneca venían traduciéndose desde el siglo XIII por iniciativa de los centros cortesanos y episcopales[51]. La obra política de Aristóteles tuvo una amplia difusión entre los intelectuales castellanos gracias a la versión de Leonardo Bruni[52].

La obra de Arévalo se caracteriza por su erudición y la demostración de un profundo conocimiento de las Sagradas Escrituras, los Santos Padres, así como de los grandes pensadores medievales: San Agustín y Santo Tomás son los más citados, pero también aparecen Cipriano, Jerónimo, San Pablo, San Pedro, Santiago, Gregorio el Grande, Pedro Damiano, San Buenaventura, San Ambrosio, Juan Crisóstomo, San Isidoro, Alberto Magno, Bartolomé de Glanville, Giovanni D'Andrea, Vicente de Beauvais, San Bernardo, San Gregorio, Rábano Mauro,

---

mera mitad del siglo XV. Edición y Estudio de la Controversia Alphonsiana (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Cándido Decembrio). Madrid 2000. Russell, P. E.: *Traducciones y traductores en la Península Ibérica (1400-1550).* Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1985. Rico, F.: "Don Juan II de Castilla y el movimiento humanístico de su reinado", *La ciudad de Dios*, 168, 1995, pp. 55-100. Jiménez San Cristóbal, M.: "*La versión castellana* del 'Isagogicon moralis disciplinae' de Leonardo Bruni conservada en el incunable 1.704 de la Biblioteca Nacional de Madrid", en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 22/1, 2002, pp. 87-175.

48. Fontán, A.: *Principes y humanistas: Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives.* Marcial Pons, Madrid, 2008, p. 30.

49. García de Lucas, C.: "Notas sobre la versión castellana del *Axíoco* hecha por Pedro Díaz de Toledo", en Castillo Lluch, M.; López Izquierdo, M. (eds.): *Modelos latinos en la Castilla Medieval.* Iberoamericana /Verhuert, Madrid, 2010, p. 361 y ss.

50. Rodríguez Pantoja, M.: "Traductores y traducciones", en *Los humanistas españoles y el humanismo europeo.* Universidad de Murcia, Murcia, 1990, p. 91 y ss. Morrás, Mª.: "El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena: las razones de una polémica", en *Quaderns. Revista de Traducció,* 7, 2002, pp. 33-57.

51. Blüher, K. A.: *Séneca en España.* Gredos, Madrid, 1983. Traducción de *Séneca in Spanien. Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien.* Munich, 1969.

52. Nieto Soria, J. M.: "El conflicto como representación: expresiones de la cultura política Trastámara", en *El conflicto en escenas. La pugna políitca como representación en la Castilla bajomedieval.* Sílex, Madrid, 2010, p. 48.

Honorio de Autun, Averroes, Cino di Pistoioa, Enrique de Susa, Martino de Lodi, Ángelo de Ubaldis, Dino de Mugello, Bartolo de Saxoferrato, Oldrado de Ponte, Guido de Baysio, Francisco de Mayrones, Francisco de Zabarellis, etc. Igualmente, Arévalo hizo uso de los autores grecolatinos, especialmente de los historiadores: Aristóteles, Demócrito, Demóstenes, Licurgo, Platón, Polícrates, Solón, Hipócrates, Séneca, Catón, Cicerón, Salustio, Egesipo, Jenofonte, Catón, Virgilio, Frontino, Macrobio, Tito Livio, Paladio, Valerio Máximo, Trogo Pompeyo, Vegecio, entre otros[53].

Arévalo fue tenido por una persona de gran erudición en su tiempo. Ya hemos mencionado que Plátina y otros humanistas lo consideraban un hombre docto. Su biblioteca fue admirada. Alfonso González de la Hoz, destinatario de la obra *De arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios, pueros et iuvenes*, se llevó una gran alegría cuando contempló su biblioteca en 1453:

> *"sobre todo porque habías encontrado algunas obritas que te parecían brillantes y extraordinariamente agradables de estudios humanísticos, de filosofía moral y del loable arte de la elocuencia, entre las que se encontraban obras de autores raros, notables, si bien no sabios"*[54].

Sin embargo, hay que resaltar sus críticas a los humanistas en las obras escritas en Roma entre 1467 y 1469. Sus diatribas se corresponden con la posición antihumanista de la curia romana en tiempos de Paulo II, que tuvo que defender dada su condición de la "*familia pontificia*", lo que le valió a Laboa para considerarlo como un hombre de pensamiento contrario al humanismo[55]. El tratado más importante de esta tendencia fue *De remediis afflictae ecclesiae* (1469) con el cual persiguió dos objetivos: el fortalecimiento de la autoridad papal frente a las tesis conciliaristas y la propuesta de remedios contra los males que afligían la Iglesia, entre los cuales señalaba la lectura de libros paganos. Arévalo apuntó que la literatura no tenía ningún valor pedagógico y los niños sólo aprendían palabras deshonestas y proponía que el Papa prohibiese a los jóvenes leer libros paganos y poéticos, y que sólo leyeran las *Sagradas*

53. Faulhaber, CH. B.: *Libros y bibliotecas en la España medieval: una bibliografía de fuentes impresas*. Londres, 1987.

54. *Apud* Ruiz Villa, J.M.: *El 'speculum vite humane' (1468)…, op. cit.*, p. 64.

55. Ruiz Villa, J. M.: *El 'speculum vite humane' (1468)…, op. cit.*, p. 60.

Escrituras, para luego poder leer los escritos paganos y poder interpretarlos a la luz de la verdad de la fe[56]. No obstante, la opinión de Rodrigo Sánchez de Arévalo no fue siempre contraria a la educación humanística, tal como puede leerse en *Suma de la política*, compuesta entre finales de 1454 y principios del año siguiente, cuando recomendaba que los gobernantes proporcionaran poetas a sus ciudadanos para su delectación[57]. Además de los elogios de los humanistas, hemos de llamar la atención sobre su amistad con el cardenal Basilio Besarión, uno de los grandes de los grandes humanistas del siglo XV, quien se encargó de dictar la inscripción de su lápida.

Rodrigo Sánchez de Arévalo, como hemos dicho, tuvo una abundante y variada obra, que podemos dividir, en escritos en lengua española y latina, si bien toda ella aún no ha sido examinada a fondo en el marco intelectual y literario del Humanismo cuatrocentista ni en la corriente de propagandística ideológica que recorre el siglo XV castellano. La relación de las obras de Arévalo más completa es la realizada por Toni a la que se ha sumado recientemente la de Ruiz Villa[58]. Con todo, el propio Arévalo se encargó de compilar sus obras. En primer lugar, en 1469, se editó un volumen –del que hablaremos más adelante– que recogía lo más importante de su obra latina, que en la actualidad se halla en la *Biblioteca Apostólica Vaticana* con la signatura 4881 y, además, escribió un elenco, que forma parte de su *Compendiosa Historia Hispánica*.

La mayor parte corresponde a esta última lengua y, como ya hemos dicho, se halla en gran parte inédita. Su obra en latín puede clasificarse en tratados (jurídicos, teológicos, morales, históricos y de asuntos varios), Sermones, Discursos (históricos, relacionados con Basilea y protocolarios) y, por último, las cartas (histórico-morales, dirigidas a los humanistas y de asuntos varios).

---

56. Kohut, K.: “Sánchez de Arévalo (1404-1470) frente al humanismo italiano”, en *Actas del sexto Congreso Internacional de Hispanistas (*Toronto del 22 al 26 de agosto de 1977). Toronto, 1980, pp. 431-434.

57. Ruiz Villa, J. M.: *El ‘speculum vite humane’ (1468)…, op. cit.,* p. 65.

58. La relación de obras con un resumen de sus contenidos se puede consultar en Toni, T.: “Don Rodrigo Sánchez de Arévalo. 1404-1470, su personalidad y actividades: el tratado ‘De pace et bello’ ”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, XII, 1935, pp. 349-350. Laboa, J.M.: *Rodrigo Sánchez de Arévalo…, op. cit., pp.* 419-425. Más recientemente, véase: Velázquez Campo, L.: “Rodrigo Sánchez de Arévalo”, en *La filosofía española en Castilla y León. De los orígenes al siglo de Oro.* Universidad de Valladolid, Valladolid, 1997, pp. 121-137. Ruiz Villa, *Speculum…, op. cit.,* p. 65 y ss.

En castellano, escribió dos tratados que se hallan publicados: *Suma de la política* y *Vergel de los príncipes*. El primero es una obra sobre la manera en que ha de regirse el reino y las ciudades. Este tratado fue compuesto entre 1454 y 1455, siendo Arévalo arcediano de Treviño, y fue escrita a instancias de don Pedro de Acuña. La materia del tratado se articula en un prólogo y dos libros[59]. El segundo es una obra sobre la educación de los príncipes, compuesta entre 1456 y 1457, cuando Arévalo era deán de Sevilla y dedicada a Enrique IV. Ambos tratados fueron editados por Mario Penna en Biblioteca de Autores españoles en 1959[60].

El resto de su obra, redactada en latín, se halla inédita en la Biblioteca Vaticana, casi en su totalidad, que citamos a continuación:

1. *Dialogus de remediis schismatis (1440-42)*, cuya finalidad era combatir el conciliarismo.
2. *Oratio ad S.S. Eugenium (IV). (1441).*
3. *Oratio ad Scrm. Collegium cardenalium. (1441).*
4. *Oratio ad Philipum M. Duccem Medionali. (1441).*
5. *Oratio ad sereniss. Fridericum imperat. (1441).*
6. *De questionibus hortolanis (1443-47)*, dedicada a la supremacía del sentido de la vista sobre el resto.
7. *Contra tres propositiones concilii Basiliensis (1447-1448)* sobre la importancia de la unidad de la Iglesia.
8. *Oratio ad illustr. Ducem Burgundiae. (1448).*
1. *Sermón de domingo de Pasión (1449).*
2. *Sermón sobre Santo Tomás de Aquino (1450).*
9. *Sermón del día de San Pedro y San Pablo (1448 ó 1450).*
10. *De arte, disciplina et modo alendi et erdiendi filios, pueros et iuvenes (1453)* pasa por ser el primer tratado castellano dedicado a la educación de los niños.
11. *Oratio ad sereniss. Carolum Regem Franciae (VII) (1454).*
12. *Oratio lugubris de obitu seren. Joannis Regis Castelle (1454).*

59. Antelo Iglesias, A.: "La ciudad ideal según fray Francesc Eiximenis y Rodrigo Sánchez de Arévalo", en *La ciudad hispánica durante los siglos XIII-XVI*. Vol. I. Madrid, 1985, p. 35.

60. Sánchez de Arévalo, R.: *Suma de la Política y Vergel de los Príncipes*. Mario Penna (editor). Biblioteca de Autores españoles. Prosistas castellanos del siglo XV. Madrid, 1959.

13. *Oratio ad papam Calixtum (1456).*
3. *Sermón de la Ascensión (1456).*
4. *Epistola ad Palenzuela (1457).*
14. *Oratio ad Pium II (1459).*
15. *Oratio in conventu Mantuana (1459).*
16. *Tractatus de expedientia, utilitate et congruentia congregationis concilii generalis (1460 1464).*
17. *Epistula sive tractatus ad quendam venerandum religiosum carthusiensem (1461-64)* sobre la manera en que los eclesiásticos han de visitar las cortes de los príncipes.
18. *Brevis tractatus an mysterium Trinitatis probari possit naturali et humana ratione (ca.1462).*
19. *Oratio in nativitate primogenite Regis Joannis (1462).*
20. *Oratio ad Pium II de victoria de Gibraltar. (1462).*
21. *Sermón de la Trinidad (1462).*
22. *Libellus de situ et descriptione Hispanie (1463).*
23. *Commentum constitutionis Pientine contra perfidum Turchum (1464).*
24. *Tractatus de apellatione a sententia Romani Pontificis non informati ad se ipsum bene informatum (1464-65)* en defensa de la autoridad judicial del papa sobre el concilio.
25. *Libellus de libera et irrefragabili auctoritate Romani pontificis (1464 1465).*
26. *An sine peccato fideles licite fugiant a locis ubi saevit pestis (1465-66),* sobre si es lícito que los cristianos huyan en tiempos de peste.
27. *De castellanis et custodibus arcium (¿1465?)* sobre la necesidad de la existencia de las fortalezas.
28. *Espistola ad Francisco de Anguillara (¿1465?).*
29. *Libellus de pauperte Christi et Apostolorum (1466)* sobre la pobreza de Cristo y los apóstoles.
30. *Defensiorum ecclesiae et status ecclesiastici (1466)* sobre la autoridad superior del papado.
31. *Liber de monarchia orbis et de differentia cuiusvis humani principatus tam imperialis quam regalis et de antiquitate et iutitia utriusque (1467)* sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado.
32. *Commentum et apparatus super bulla privationis et depositionis Georgii regis Bohemiae (1467)* sobre el derecho del papa a deponer a Jorge Podiebrad, rey de Bohemia.

33. *Speculum vite humane (1467)*, una descripción pormenorizada de los estados de la vida.
34. *Clypeus monarchiae ecclesiae (1468)* sobre que la verdadera monarquía sólo le corresponde al Papa y no al emperador.
35. *De regno dividendo et quando primogenitura sit licita (1468)*, obra dedicada a reflexionar sobre la división de los reinos.
36. *De pace et bello (1468)* obra dedicada a la guerra.
37. *Epistola ad Agostino Maffei (1468).*
38. *Liber de Sceleribus et infelicitate perfidi Turchi ac de spurcitia et feditate gentis et secte sue (1468-69).*
39. *De remediis aflictae ecclesiae militantis (1469)* sobre los problemas que pueden dañar a la Iglesia, tales como las herejías, los infieles, los dogmas contra la fe.
40. *Epistula lugubris et moesta simul et consolatoria de infelice expugnatione insulae Euboyae dictae Nigropontis (1470).*
41. *Compendiosa historia Hispanica (1469 1470).*
42. *Epistola ad card. Bessarión (1470).*
43. *De septem questionibus circa conuocationem et congregationem generalis synodi (1470).*
44. *Sermón de Pentecostés.*

De todas estas obras escritas en latín, hay que destacar algunas, como *De pace et bello*, que trata sobre la inevitabilidad de las luchas y, en consecuencia, de la guerra, dada la naturaleza del hombre[61]. Incluso, la guerra puede resultar beneficiosa y madre de algunas virtudes como la obediencia, la paciencia, la perseverancia y la fortaleza. Para Arévalo, la guerra no era mala en sí y esto contradecía la doctrina del pacifismo defendido por Bartolomé Platina. Otro libro sobre el que podemos detenernos es *Libellus de paupertate Christi et apostolorum*, en el que examinó la doctrina franciscana que negaba el derecho a la propiedad, basándose en que Cristo y los Apóstoles nunca tuvieron nada en propiedad, sólo en uso. Arévalo rechazó esta teoría pues había servido como base para los tumultos de los *fraticelli* de Asís y Poli. La obra que más

61. Benziger, W.: "Krieg und Frieden in der italienischen Renaissance. Die "Disputatio de pace et bello" zwischen Bartolomeo Platina und Rodrigo Sánchez de Arévalo und andere anläßlich der Pax Paolina (Rom 1468) entstandene Schriften", en Frankfurt A.M. et al. (ed.): *Roma nel Rinascimento*. Roma, 1999, pp. 109-111.

fama le dio en su época fue el *Speculum Vitae Humanae*, un tratado de filosofía moral, que retrata los males de su tiempo y sus remedios. El libro está dividido en dos partes: la primera está dedicada al examen de la vida temporal y la segunda, a los estados de la vida eclesiástica. Otra obra de gran interés es *De monarchia orbis*, en la que expuso sus tesis antiimperiales y su idea de una monarquía universal regida por el Papa, a quien consideraba *Dominus Orbis.* El Papa tenía la obligación y el derecho, según Arévalo, de intervenir en los conflictos entre los príncipes al objeto de mantener el equilibrio pacífico del mundo. Además, limitaba el área de influencia del emperador, pues defendía la plena independencia de Francia y España. Esta postura fue contestada por Juan de Torquemada en su obra *Opusculum honorem Romani imperii et dominorum Romanorum*, quien defendió la institución imperial al considerarla como de derecho natural y origen divino. Con todo, Juan de Torquemada coincidió con Arévalo en su idea de que España y Francia eran países independientes del Imperio, pues habían sido abandonados por los emperadores y no ayudaron a expulsar a los infieles[62].

1.4. EL TIEMPO DEL HOMBRE

1.4.1. El convulso contexto político

En la Castilla del siglo XV, la dinastía de los Trastámara necesitaba contrarrestar los efectos de los poderes feudales y la debilidad de unas clases medias urbanas, por lo que se apercibieron de la utilidad de la propaganda y las posibilidades ofrecidas por los humanistas de la corte[63]. Las teorías sobre la autoridad se enfrentaron no sólo en el terreno del debate intelectual castellano, sino también en la contienda política del momento. La guerra a campo abierto a lo largo del conflicto sucesorio, desde 1464 a 1474, en realidad sólo consistió en tres horas de una batalla librada en Olmedo en 1467. De hecho, aunque Enrique IV venció en aquel enfrentamiento con las tropas de la liga

62. Abellán, J. L.: *Historia crítica del pensamiento español...*, *op. cit.*, p. 315.

63. Véase Nieto Soria, J. M.: “Propaganda política y poder real en la Castilla Trastámara: una perspectiva de análisis”, en *Anuario de Estudios Medievales*, 25/2, 1995, p. 490. Carrasco Manchado, A. I.: “Aproximación al problema de la consciencia propagandística en algunos escritores políticos del siglo XV”, en *En la España Medieval*, 21, 1998, pp. 229-269.

nobiliaria, su éxito militar no sirvió para parar los problemas sucesorios y las disputas con la nobleza. El resto del conflicto discurrió en los medios propagandísticos de los partidarios de uno y otro bando[64].

Para comprender el problema de fondo en la Guerra civil y de Sucesión hay que referir las posturas doctrinales[65]. El sistema institucional castellano del siglo XV estaba lleno de contradicciones, en especial el referido al derecho sucesorio, ya que como tal no existía. Las mujeres sólo podían heredar cuando no hubiera varón según establecían *Las Partidas*, pero no había unas reglas claras sobre la sucesión, por ello, algunos consideraban que la sucesión masculina era preferible a la femenina. Dado que Enrique IV no había tenido hijos varones, el único Trastámara capacitado para ser rey era Fernando, hijo de Juan II de Aragón y bisnieto de Juan I de Castilla. Sin embargo, otros defendían la postura contraria en salvaguardia de la sucesión femenina –siguiendo las *Partidas*–, pero estos no sabían si Juana, hija de Enrique IV, tenía preferencia sobre Isabel, su hermana. Además, algunos defendían la ilegitimidad de Juana, pues estaban convencidos de que no era hija del rey. Otros opinaban que Isabel, por edad y madurez, era más adecuada para ejercer el poder regio. Enrique IV trató de buscar una solución al conflicto, sin perjudicar los derechos de su hija, y encomendó esta mediación a su viejo valido Juan Pacheco. Todos los partidos buscaron la mediación papal de Paulo II, quien encomendó la crisis castellana a su legado Antonio de Véneris. En compañía del legado, del Arzobispo Fonseca y de Carrillo, Pacheco trazó un plan, materializado en los Pactos de Guisando en 1468.

El problema de la sucesión de Enrique IV no era más que un punto del problema político que existía en Castilla. El 5 de junio de 1465, la ciudad de Ávila fue escenario de un "golpe de Estado": la farsa de Ávila. El infante Alfonso, herma-

---

64. Val Valdivieso, Mª.I.: "Los bandos nobiliarios durante el reinado de Enrique IV", en *Hispania*, 130, 1975, pp. 249-293. Ohara, S.: *La propaganda política en torno al conflicto sucesorio de Enrique IV (1457-1474)*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Valladolid en el año 2004. Publicada en formato electrónico por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

65. Una síntesis sobre los procesos ideológicos que sustentan la afirmación de poder y la monarquía de los Reyes Católicos en Nieto Soria, J. M.: "Los fundamentos ideológicos del poder regio", en Valdeón, J. (ed.): *Isabel la Católica y la política. I Simposio sobre el reinado de Isabel la Católica*. Valladolid, 2001, pp. 181-216. Beceiro Pita, I.: "Argumentos ideológicos de la oposición nobiliaria bajo los Trastámaras", en *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques medievales*, 25, 2002, pp. 211-236.

no del rey, fue proclamado soberano por una facción de la alta nobleza, al tiempo que Enrique IV era depuesto. Este era el culmen de un problema planteado en 1463, cuando Enrique IV relevó del poder a Juan Pacheco, Alfonso Carrillo y Alonso de Fonseca tras constatar su deslealtad, para nombrar otro grupo más adicto a su persona, integrado por Beltrán de la Cueva y Pedro González de Mendoza, obispo de Calahorra. La entrega del poder al Mendoza significó el inicio de la Guerra Civil. Los magnates desplazados organizaron una campaña de deslegitimación contra el monarca, que se plasmó en el *Manifiesto de Burgos* de 1464 y la *Sentencia de Medina del Campo* al año siguiente, que consagraba el ascenso de Alfonso en perjuicio de Juana[66]. Enrique IV intentó recobrar la iniciativa al prohibir que se reconociera a su hermano Alfonso como heredero al trono y ordenando la confiscación de los bienes del marqués de Villena. Esto conllevó que los adversarios antienriqueños respondieran con la publicación de un diploma con acusaciones contra el rey. El 5 de junio de 1465 los sublevados se reunieron en Ávila donde tuvo lugar la infamante farsa, que culminó cuando Diego López de Estúñiga "*derribó la estatua de la sylla en que estava, diziendo palabras furiosas*"[67]. Enrique IV pidió ayuda al rey portugués Alfonso V, a quien le ofreció la mano de su hermanastra, Isabel, y Castilla se dividió en dos. La guerra civil se prolongó hasta mediados de 1468.

Todos los nobles perseguían el engrandecimiento de su casa, si bien las diversas posturas de la nobleza en la Guerra Civil y de Sucesión respecto a la monarquía, las escindió en dos bandos. De una parte, se encontraban aquellos que optaban por la vía legitimista a ultranza y, de otra, los que aspiraban a una reforma constitucional de la monarquía. Entre los primeros, se hallaban casas tan nobles como las de Osorio, Alba, Cerda y Medinaceli. Hay que destacar el papel jugado por un linaje concreto, el de los Mendoza, una familia superviviente de la "Revolución Trastámara" del siglo XIV, defensora a ultranza de la figura del rey y la corona. Los Mendoza, aunque al principio de la contienda estuvieron algo dubitativos debido a su oposición a Pacheco, acabaron tomando partido desde el primer momento por la postura legitimista a ultranza de la

66. Leveleux-Teixeira, C.; Ribémont, B., (dic.), *Le crime de l'ombre. Complots, conspirations et conjurations au Moyen Age*. Klincksieck, París, 2010. Nieto Soria, J. M.; Genet, J. P. ; Foronda, F., *Coups d'Etats à la fin du Moyen Age? Aux fondements du pouvoir politique en Europe occidentale*. Casa de Velázquez, Madrid, 2005.

67. Enríquez del Castillo, D.: *Crónica de Enrique IV de Castilla*. Ed. de Aureliano Sánchez Martín, Valladolid, 1994, p. 236.

realeza, y de la excesiva injerencia de la alta nobleza en los asuntos del reino. Frente a estos, el otro bando nobiliar mantenía la defensa de la fuerza política de la nobleza, para lo cual querían lograr una mayor participación en la dirección del reino. Entre sus filas se encontraban Juan Pacheco, el marqués de Villena y Alfonso Carrillo, arzobispo de Toledo, los condes de Benavente, Paredes y Plasencia, el arzobispo Fonseca, los Enríquez y algunos otros[68]. Los dirigentes más importantes eran los tres primeros. Juan Pacheco intentó ocupar el puesto dejado vacante por don Alvaro de luna y permaneció, al principio de la contienda, junto al rey, pero el favor otorgado por Enrique IV a Beltrán de la Cueva lo enemistó.

La muerte del candidato al trono Alfonso en julio de 1468 y, en septiembre, la firma del Pacto de los Toros de Guisando, por el que se ponía punto final a la Guerra Civil y Enrique IV aceptaba a Isabel como heredera, escindieron a la nobleza castellana en tres bandos con dos opciones políticas antagónicas: la de quienes defendían la autoridad monárquica y la de los partidarios del pleno dominio de la nobleza. El primer grupo estaba liderado por Juan Pacheco, quien junto con los condes de Benavente y Plasencia y el arzobispo de Sevilla, don Alfonso de Fonseca, se unieron al monarca. Los Carrillo, Manrique y Enríquez continuaron en la rebelión y apoyaron a la princesa Isabel en sus pretensiones. Juan Pacheco fue el personaje más relevante y poderoso entre 1468 y 1474, pues supo atraerse el favor de una gran parte de los nobles del reino por medio de una política de alianzas matrimoniales y de pactos, entre los que destacaron don Miguel Lucas de Iranzo, el conde de Feria, el duque de Medina Sidonia e incluso al legado Antonio Jacobo Véneris, con quien firmó una confederación de amistad en 1469. Además, casó a su hija Beatriz Pacheco con el duque de Arcos de la Frontera y a su hijo don Diego lo emparentó con los Luna.

El otro bando nobiliario estaba encabezado por Alfonso Carrillo, arzobispo de Toledo, y se hallaba integrado por el conde de Cabra, los condes de Treviño y Miranda, los Manrique, quienes apoyaron a la princesa Isabel y se opusieron al monarca. Este sector contó con el apoyo del monarca aragonés Juan II desde el primer momento.

68. Suárez Fernández, L., *Nobleza y monarquía. Entendimiento y rivalidad. El proceso de la construcción de la corona española*. La esfera de los libros, Madrid, 2005.

El tercer grupo nobiliar estaba integrado por los Mendoza, que representaron la defensa de los intereses de la monarquía hasta sus últimas consecuencias y permanecieron junto a Enrique IV hasta el último momento, cuando pasaron a defender los intereses de Isabel durante la Guerra de Sucesión. No obstante, su apoyo a Isabel fue tardío, ya que precisamente el respeto que les merecía la monarquía les llevó a rechazar el Tratado de Guisando. Además, los Mendoza fueron defensores de los derechos de la infanta Juana desde, al menos, 1467, cuando ésta fue puesta bajo su custodia[69]. En este grupo estaban integrados otros nobles unidos a los Mendoza por lazos de parentesco, como los condes de Tendilla y de Haro, Pedro Fernández de Velasco, don Beltrán de la Cueva, casado con la hija menor del marqués, doña Mencía de Mendoza y el conde de Medinaceli. Pedro González de Mendoza, poco tiempo después de que Juan Pacheco y sus aliados se rebelasen contra Enrique IV, lo destronasen simbólicamente el 5 de junio de 1465 en Ávila y nombrasen rey a Alfonso, publicó un discurso denunciando los sucesos de Ávila y junto con sus hermanos salió en defensa del rey con una fuerza de ochocientos caballeros, en agradecimiento de lo cual Enrique IV le concedió las tercias de Guadalajara[70]. En los dos años siguientes, Pedro González de Mendoza continuó junto al monarca, y su intervención fue decisiva en la batalla de Alaejos el 20 de agosto de 1467, en la que el bando de las fuerzas rebeldes perdió[71]. La concesión del capelo catedralicio por parte del papa Sixto IV a Pedro González de Mendoza, principal valedor del rey, en lugar de al arzobispo de Toledo, Alfonso Carrillo de Acuña, fue la manera en que el Sumo Pontífice apoyó al partido de Enrique IV frente al de la princesa Isabel[72].

El día 19 de octubre de 1469, Isabel se casó con Fernando, heredero de la Corona aragonesa, sin el permiso del monarca, cambiando las alianzas, lo que permitió que Enrique IV se desvinculara del Acuerdo de Guisando y que se

69. Val Valdivieso, Mª. I.: *Isabel la Católica, princesa (1468-1474)*. Instituto Isabel La Católica de Historia Eclesiástica, Valladolid, 1974, p. 109.

70. Lacadena y Brualla, R.: *El gran cardenal de España, don Pedro González de Mendoza*. Ediciones Luz, Zaragoza, 1939 (Reed. 2005), p. 64.

71. Nader, H.: *Los Mendoza y el renacimiento español*. Guadalajara, Excma. Diputación provincial de Guadalajara, 1986, pp. 72-74.

72. Nieto Soria, J. M., "Enrique IV de Castilla y el pontificado (1454-1474)", en *En la España medieval,* 19, 1996, pp. 167-238.

produjera una nueva guerra entre los isabelinos y los defensores de Juana. Con la muerte de Enrique IV en la noche del 11 de diciembre de 1474, dejando como albaceas a don Pedro González de Mendoza, el duque de Arévalo, el marqués de Villena y el conde de Benavente, pero sin haber aclarado el tema sucesorio, el grupo de nobles que apoyaba a Isabel aumentó, estando integrado por Álvarez de Toledo, Velasco, Enríquez, Pimentel, Quiñones, Guzmán, Arellano, Manrique, Mendoza, etc., que la apoyaron como reina.

El papado tuvo un gran protagonismo en estos años de sublevación de la nobleza y guerra civil, ya que todas las facciones trataron de atraerse el favor papal a su causa al objeto de desequilibrar la balanza, si bien los antienriqueños no consiguieron nada en este punto, pues Enrique IV siempre se vio apoyado por el sumo pontífice, excepto al final de su reinado[73]. Ambos bandos plantearon al papado cuestiones sobre el derecho de sucesión, la legitimidad matrimonial y la participación de los obispos en la lucha política. La estrategia de implicar al Sumo Pontífice comenzó en 1464 cuando Enrique IV decidió promocionar a Beltrán de la Cueva para maestre de Santiago, lo que dio origen a que el sector noble antienriqueño tratara de presionar al papa[74].

Por su parte, Enrique IV informó al pontífice de la ofensa que se había hecho a Dios y a Su Santidad en la Farsa de Ávila. De hecho, el monarca tenía procuradores y defensores en la corte papal que trabajaron con éxito los intereses regios, contribuyendo a crear un estado de opinión favorable al rey. Fue el caso de Antonio de *Véneris*, Juan de Medina y Suero de Solís, quienes solicitaron la destitución de los prelados de Burgos y Toledo, la excomunión de los clérigos alzados contra el rey y la incorporación del maestrazgo de Santiago a la Corona durante catorce años[75]. Otro importante valedor de Enrique IV ante Paulo II fue el cardenal Juan de Carvajal[76]. Una carta de Enrique IV enviada a Rodrigo Sánchez de Arévalo nos informa de su apoyo:

---

73. Nieto Soria, J. M.: “Enrique IV de Castilla y el Pontificado (1454-1474)”, en *En la España Medieval*, 19, 1996, pp. 167-238.

74. Beceiro Pita, I.: “Argumentos ideológicos de la oposición nobiliaria bajo los Trastámaras”, en *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques medievales*, 25, 2002, pp. 211-236.

75. Suárez Fernández, L.; Canellas López, A.; Vicens Vives, J.: *Los trastámaras de Castilla y Aragón en el siglo XV*. Historia de España de Menéndez Pidal, vol. XV. Espasa Calpe, Madrid, 1996, p. 272.

76. Nieto Soria, J. M.: *Iglesia y génesis del Estado moderno en Castilla (1369-1480)*. Editorial Complutense, Madrid, 1993, p. 280.

> *"Yo escribo a nuestro muy Santo Padre notificándole un herético e sacrílego caso, hecho e cometido contra mí por algunos malvados, mis rebeldes e desleales, según veréis por la carta que al dicho nuestro muy Santo Padre envió; por ende, yo vos ruego que acatando a quien sois e la lealtad e fidelidad que me debéis, como a vuestro Rey e señor natural, ayudes e mostredes aquel sentimiento e dolor que debéis, e con todas vuestras fuerzas trabajéis e tengáis manera cómo la dicha mi suplicación aya efecto; en lo qual haréis lo que según Dios e toda la ley divina e humana sois obligados. E vos certifico que por ello vos haré mercedes"*[77].

Las gestiones del grupo de apoyo al monarca dieron sus frutos y el papa Paulo II envió dos breves, una consolación al rey y otro de reprobación para los nobles. En 1467, el pontífice nombró nuncio "*cum plena potestate legati a latere*" a Antonio Jacobo Véneris, obispo de León, partidario de Enrique IV y buen conocedor de la realidad de los reinos peninsulares con la instrucción de ayudar a restaurar la paz en Castilla:

> *"Quanto las novedades son mas criminosas, tanto el pregón de aquellas corre con mayor priesa, y pública sus males por todas partes. E como el insulto de los desleales enemigos, que se revelaron contra su Señor é su Rey natural, fue de tan grand fealdad é desvergonzado atrevimiento qual nunca jamás fue oydo ni visto, entre todas las naciones fue condenado, é ávido por muy abominable caso é disoluto yerro. Lo qual llegado á las orejas del Papa Paulo II, que por estonces era Summo Pontífice en la Iglesia universal, aviéndolo por cosa denostable, con consejo é acuerdo de sus Cardenales fue determinado, que enviase su Nuncio Apostólico con poderío de Legado á Latere, para que amonestase á los Perlados, é caballeros que se avian revelado contra el Rey, se tornasen á su obediencia, é para que persuadiese al Rey, que benignamente los perdonase, é tornase en su servicio"* [78].

Este legado y nuncio pontificio fue mal recibido por los antienriqueños. Así, Pacheco y Carrillo lo consideraron como una presencia perturbadora; Alfonso Carrillo y Fonseca recordaron que ellos eran metropolitanos y no estaban sujetos

77. Laboa, J. M.: *Rodrigo Sánchez de Arévalo, alcaide de Sant'Angelo*. Madrid. 1973, p. 47.

78. *Crónica de Enrique IV de Diego Enríquez del Castillo*. Edición de Aurelio Sánchez Martín, Valladolid, 1994, p. 171.

a la jurisdicción de ningún otro obispo[79]. El sostén pontificio al monarca castellano, además de servir para poner orden en el reino, en general, valió para equilibrar el peso del poder aragonés. La alianza fue mutua, pues cuando en 1469, Luis XI de Francia propuso a Enrique IV participar en la deposición de Paulo II, éste se negó, a pesar de la sólida alianza de Castilla y Francia[80].

1.4.2. El debate político e intelectual

Los conflictos y las graves tensiones políticas expuestas formaron parte del debate político intelectual, que surgió de la necesidad de legitimar ideológicamente las posturas políticas de cada facción, lo que se tradujo en la producción de importantísimos tratados y textos políticos, plasmados en todo tipo de obras, tanto de pensamiento como literaria. Esta tensión entre los conflictos políticos y la teorización política queda patente en la obra de los escritores castellanos del siglo XV[81]. En efecto, una de las principales aportaciones del humanismo castellano en el ámbito del pensamiento fue la labor de sistematización y comprensión de las teorías grecolatinas y medievales sobre la sociedad, el poder y el Estado, desde Aristóteles a Ockham, pasando por Cicerón y Santo Tomás, de la mano de Diego de Valera, Iñigo López de Mendoza, Pedro de Chinchilla, Alonso de Madrigal El Tostado, Juan de Alarcón, Pedro Martínez de Osma, Diego Ramírez de Villaescusa, Alonso de Cartagena, Juan Alfonso de Mella, Juan de Carvajal, Fernando de Córdoba, Juan de Torquemada y Fernando de Roa. Estos miembros destacados del pensamiento político castellano dedicaron sus esfuerzos a la creación de un sistema teórico-político que

79. Suárez Fernández, L.: *Enrique IV de Castilla. La difamación como arma política*. Ariel, Barcelona, 2002, pp. 376-378.

80. Villarroel González, O.: *El rey y el papa. Política y diplomacia en los albores del Renacimiento (el siglo XV en Castilla)*. Madrid, Sílex, 2009, p. 325.

81. Black, A.: *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*. Cambridge, 1996. Senellart, M.: *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept du gouvernement*. París, 1995. Benedictis, A. de; Pisapia, A. (Eds.).: *Speculum principum*. Frankfurt am Maim, 1999. Nieto Soria, J. M.: "Cultura y poder real a fines del medievo: la política como representación", en *Aragón en la Edad Media. Sociedad, culturas e ideologías en la España bajomedieval*. Zaragoza, 2000. p. 7-31. Maire-Vigueur, J. C.; Pietri, C. (Eds.).: *Culture et idéologie dans la genèse de l'État Moderne*. Roma, 1985. Nieto Soria, J. M. (Dir.).: *Orígenes de la Monarquía Hispánica. Propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*. Madrid, 1999. Nieto Soria, J.M.: "Ideología y poder monárquico en la Península", en *La Historia Medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*. Pamplona, 1999, pp. 335-381. Flórez Miguel, C.: "El humanismo cívico castellano: Alonso de Madrigal, Pedro de Osma y Fernando de Roa", en *Res Publica,* 18, 2007, PP. 107-139.

garantizase una buena gobernanza del estado. La historia política de Castilla fue demasiado convulsa en el siglo XV, por lo que los pensadores políticos dedicaron gran parte de sus esfuerzos a la tarea de teorizar sobre la autoridad monárquica y las relaciones de poder[82].

La Corona de Castilla fue el escenario de un debate político e intelectual en el siglo XV de primer orden entre las teorías pactistas y autoritarias, entre la defensa de las posiciones autoritarias y las de corte "democrático"[83]. Los pensadores castellanos no defendieron intereses de grupos sociales concretos, ya fueran nobles, mercaderes o populares, sino que la discusión se desarrolló en torno al dilema sobre la unidad o la diversidad; es decir, sobre si debía existir un único poder (emperador, papa, rey, príncipe), o el poder debía ser compartido colegiadamente (concilio, cortes, asambleas).

En general, la mayor parte de los pensadores fueron partidarios de la negación de las tesis conciliares y de la supremacía de la autoridad papal, que buscaba un poder central fuerte. Así, entre los seguidores de que la autoridad no debía dividirse se encuentran algunos célebres pensadores del entorno de la Escuela salmantina: Juan de Torquemada, Juan Alfonso de Mella, Juan de Carvajal, Fernando de Córdoba y, sobre todo, Rodrigo Sánchez de Arévalo, destacados defensores de las tesis hierocráticas o descendentes del poder y por analogía también de la idea de que el poder del príncipe no debía dividirse. Hacía 1455, Rodrigo Sánchez de Arévalo afirmaba en su obra *Suma de la política* que:

> *"porque todo regimiento umano debe ser conforme a la monarchia divina, la qual es perfectíssima, y ésta es regida por un Dios, rey e príncipe po-*

82. Nieto Soria, J. M.: *Fundamentos ideológicos del poder político. Siglos XIII al XVI*. Madrid, 1988. Id.: "Ideología y poder monárquico en la Península", en *La Historia Medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*. Pamplona, 1999, pp. 335-381. Id.: "Cultura y poder real a finales del Medievo: la política como representación", en *Aragón en la Edad Media: sociedad, culturas e ideologías en la España bajomedieval*. Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2000, pp. 7-31.

83. Maravall, J. A.: "La corriente democrática medieval en España y la fórmula '*quod omnes tangit*', en *Estudios de historia del pensamiento español*. Vol. 1. Cultura Hispánica, Madrid, 1985, pp. 161-177. Castillo Vegas, J. L.: *política y clases medias. El siglo XV y el maestro salmantino Fernando de Roa*. Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987. Rucquoi, A.: "Democratie ou monarchie. Le discours politique Dans l'université castillane au XVe siècle", en Guglielmi, N.; Rucquoi, A. (coords.): *El discurso político en la Edad Media*. CNICT, Buenos Aires, 1995, pp. 233-255.

> *tentíssimo, regidor y gobernador de todas las cosas, del qual principado divino todos los otros umanos regimientos deven tomar enxemplo"*[84].

Sin embargo, Rodrigo Sánchez de Arévalo cambió radicalmente de opinión en el *Libro sobre la división del reino*. La 'experiencia' italiana y el conocimiento de los juristas y prehumanistas italianos le llevó a cambiar de opinión y defender que los monarcas eran únicamente los administradores del reino, por lo que dicha administración podía ser compartida siempre que esa decisión fuera tomada de forma consensuada[85]. Arévalo se acercó, de este modo, a las teorías ascendentes del poder, que se habían ido consolidando desde el siglo XIV (Juan de París, Marsilio de Padua, Bartolo de Sassoferrato...) según las cuales la fuente de autoridad era el pueblo y el Estado de los Príncipes se articulaba desde la idea de lo estatal, en la que la lógica de la soberanía estaba imbuida de lo público[86]. El poder político, pues, pertenecía por derecho natural al pueblo, quien realizaba una concesión, en virtud de la cual se transfería el ejercicio del poder como un oficio público; en consecuencia, el poder político del monarca debía ser ejercido como representante del pueblo. Así, dice, Arévalo:

> *"En primer lugar, supongo que se instituyó la figura del rey a causa del pueblo y no el pueblo a causa del rey; pues, según atestigua el filósofo en el libro III de la Política, a causa de la utilidad del Estado el pueblo instituyó al rey o a causa de los beneficios aportados al pueblo [...] los reinos y los derechos de los principados no se encuentran entre los bienes de nadie, ni siquiera del propio rey o príncipe; sobre todo por lo que se refiere a la naturaleza y a la propiedad fundamental del reino, que no pertenecen al príncipe o al rey sino a todo el pueblo. En verdad, el pueblo es el que constituye la república y en el que reside la propia república [...] la esencia y la virtud del reino reside en el pueblo. A su vez las propias leyes testimonian esto mismo al señalar que la utilidad pública ha de anteponerse a la utilidad de cualquier persona privada"*[87].

---

84. Sánchez de Arévalo, R.: *Suma de la Política*. Mario Penna (editor). Biblioteca de Autores españoles. Prosistas castellanos del siglo XV. Madrid, 1959, p. 283.

85. Tanzini, L.: *Dai comuni agli stati territoriali. L'Italia delle città tra XIII e XV secolo*. Monduzzi Editore, Milán, 2010.

86. Ullmann, W.: *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Ariel, Barcelona, 1983. Sobre el pensamiento monárquico en Francia, véase: Krynen, Jc.: *L'Empire du roi: Idées et croyances politiques en France. XIII^e^-XV^e^ siècle*. Gallimard, París, 1993.

87. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de regno dividendo..., op. cit.*, fol. 102vº.

En este orden, el rey se erigía como administrador de la república y protector del pueblo. Precisamente, el éxito del discurso político de la monarquía absoluta residirá en el mantenimiento de la *'Pax'*[88]. En medio de las guerras, los monarcas debían aparecer como los garantes del bien común de la república:

> *"los reyes se llaman 'protectores del pueblo', ya que deben proteger su salud y bienestar "olvidándose de sus propios beneficios"*[89].

Arévalo seguía de cerca a Bartolus de Sassoferrato, a quien cita con profusión, uno de los más grandes juristas medievales, que construyó una tesis ascendente del gobierno y de la ley a partir de los textos legales romanos. Para Bartolo, la autoridad emanaba del pueblo y no de una autoridad superior. La misión del gobernante consistía en hacer leyes que trajeran el bien del pueblo. El caso de Sánchez de Arévalo guarda características similares a las de Alfonso de Madrigal, quien, en su obra *De óptima Politia*, afirmó que el régimen monárquico era el óptimo de acuerdo al orden natural, pero luego la modificó para apoyar el régimen democrático[90].

En Castilla se formó un sector de importantes detractores de la tesis monista y defensores del pensamiento aristotélico que propugnaron la bondad de los sistemas de poder compartido: Juan González de Sevilla, Juan Alfonso de Segovia, Pedro Martínez de Osma, Diego de Deza, Fernando de Roa, quien llegó a cuestionar el carácter hereditario de la monarquía; Alfonso Fernández de Madrigal "El Tostado", seguidor del Egidio Romano y defensor de la autonomía municipal y corporativa, del reparto del poder, lo que le convierte en un teórico del pactismo.

Además de estas dos ideologías sobre la génesis del poder, en el siglo XV se confrontaron dos visiones sobre el papel de la monarquía. Por una parte, la de la nobleza y, de otra, la de los letrados. Los nobles ni eran valedores de la monarquía, aunque hubiera algunas excepciones, ni mucho menos alegaban que

88. García, E.: "Introducción. Quentin Skinner, el *buon governo* de Ambrogio Lorenzetti y el derecho político", en Skinner, Q.: *El artista y la filosofía política. El Buen gobierno de Ambrogio Lorenzetti*. Trotta, Madrid, 2009, p. 27.

89. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de regno dividendo..., op. cit.*, fol. 102rº.

90. Belloso Martín, N.: *Política y humanismo en el siglo XV: el maestro Alfonso de Madrigal "el Tostado"*. Universidad de Valladolid, Valladolid, 1989, p. 106. Vid. Foronda, F. (dir.): *Avant le contrat social. Le contrat politique dans l'occident médiéval. XIIIe-XVe siécle*. La Sorbonne, París, 2011.

el estado monárquico respondiera a un plan divino. Los letrados, por su parte, eran fervorosamente monárquicos y defendían el origen divino de la monarquía castellana, interpretación que triunfó definitivamente a partir de la llegada al poder de la reina Isabel I.

Igualmente, desde mediados del siglo XIII se habían venido desarrollando dos interpretaciones sobre la historia de España. De una parte, la que sostenía la vinculación de los españoles con los visigodos, recogida en las crónicas de Lucas de Tuy y de Jiménez de Rada y, de otra, la que defendía la conexión de los hispanos con los romanos, que hallamos en la *Crónica General* de Alfonso X. En el desarrollo de este discurso histórico intervinieron los conversos castellanos de la familia Santa María, entre los que destacan Pablo de Santa María y su hijo Alfonso de Santa María o de Cartagena, maestro de Arévalo[91].

Los humanistas castellanos se propusieron rescatar el Estado hispano-visigodo anterior a la invasión musulmana. Así pues, la antigua idea, elaborada en tiempos del rey asturiano Alfonso III, de que la monarquía asturiana era heredera del Reino visigodo, fue recuperada por los letrados castellanos, con el fin de convertir Castilla en la legítima heredera del Estado visigodo y justificar así su supremacía sobre el resto de los reinos peninsulares. De esta manera, se proporcionaba a la Corona de Castilla una vía ideológica para legitimar su preeminencia peninsular que fue contestada por la Corona de Aragón[92].

Como decimos, Rodrigo Sánchez de Arévalo, por medio de los tratados sobre la monarquía (*Liber de monarchia Orbis y Liber de regno dividendo...*), quiso dar respuesta a la apelación que Juan Pacheco realizó ante el papa para que depusiera a Enrique IV[93]. Rodrigo Sánchez de Arévalo era heredero de las ideas de don Pablo de Santa María (1350-1435), obispo de Burgos y de su hijo don Alfonso de Cartagena (1384-1456) y, por lo tanto, Castilla era, para Rodrigo

91. González Rolán, T.; Saquero Suárez-Somonte, P.: “El humanismo italiano en la Castilla del cuatrocientos: estudio y edición de la versión castellana y del original latino del ‘De infelicitate principum’ de Poggio Bracciolini”, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 21, 2002, pp. 115-150. Paradinas Fuentes, J.L.: *Humanismo y educación en el* ‘Dictatum Christianum’ *de Benito Arias Montano*. Universidad de Huelva, Huelva, 2006.

92. Durán, E.: “Patriotismo i historiografia humanística”, en *Manuscrits*, 19, 2001, pp. 43-58.

93. Tate, Robert B.: “An Apology for Monarchy”, en *Romance Philology*, 15, 1961, pp. 111-123. Tate, Robert B.: “Mythology in Spanish Historiography”, en *Hispanic Review*, 22, 1954, 1-18.

Sánchez de Arévalo, un territorio unido bajo la cabeza de un único monarca, que sólo debía responder ante Dios, y cuya razón de ser era el bien común y la defensa de la fe[94]. En el *Liber de monarchia...*, escrito hacia 1468 y dirigido a don Rodrigo Borja, futuro Alejandro VI, explicaba que aquellos principados que se erigieran con violencia eran inicuos e injustos y que el verdadero imperio, monarquía y principado de todo el orbe residía en el Papa, por lo que sólo él podía resolver los conflictos entre los príncipes[95]. Asimismo, Arévalo fue uno de los máximos difusores de la neovisigotización de la monarquía hispana, tal como nos desveló en su *Compendiosa historia hispánica (*1470*)* y de un estado monárquico, autoritario, centralizado, ordenado y fuerte, basado en principios racionales derivados del pensamiento clásico y bajomedieval.

Esta teoría política estuvo presente en los principales pensadores castellanos del siglo XV, desde Alfonso de Cartagena y Pablo de Santa María hasta llegar a la literatura de la época de los Reyes Católicos: Alfonso de Palencia, Iñigo de Mendoza, Hernando de Talavera, Diego de Muros, Alfonso de Ortiz, Diego Rodríguez de Almela, Diego de Valera, Alfonso de Palencia y Hernando del Pulgar, en verso o en prosa y, en especial, en algunos sermones de contenido claramente apologético y político[96]. Las obras históricas y de pensamiento, escritas entre 1474 y 1516, vinieron a resaltar el idealismo de una monarquía fuerte y mesiánica, herederas de la teoría del estado formulada por los letrados y por los pensadores políticos castellanos, cuyos cimientos ayudó a poner en pie la obra de Rodrigo Sánchez de Arévalo[97]. La monarquía castellana fomentó y se sirvió de esos discursos de propaganda política[98].

94. Nieto Soria, J.M.: “Fragmentos de ideología política urbana en la Castilla Bajomedieval”, en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 13, 2000-2002. Guglielmi, N.; Rucquoi, A. (coords.): *El discurso político en la Edad Media*. Buenos Aires, 1995, pp. 233-255. Gutiérrez Nieto, J.L.: “Violencia y sociedad en el pensamiento historiográfico de los humanistas españoles”, en *Hispania,* 140, 1978, pp. 569-594. *De Bono Comuni. The discourse and practice of the Common Good in the European City (13th-16th c.).* Brepols, Turnhout, 2010.

95. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de monarchia orbis et de origine et diferencia principatus, imperialis et regalis.* Obra inédita: Biblioteca Apostólica Vaticana, sección de Manuscritos, Fondos Vaticanos (Vaticani Latini), 4881, fols. 1rº-48rº.

96. Perea Rodríguez, O.: “Un epigrama a la muerte de Fernando el Católico (1516): ¿obra del almirante Fadrique Enríquez?”, en *eHumanista*, vol. 5, 2005, pp. 126-141.

97. Nader, H.: *Los Mendoza…, op. cit.,* pp. 42-44.

98. Nieto Soria, J.M.: “Las monarquías castellana y portuguesa a fines del medievo: algunas perspectivas para una historia comparativa”, en *História: Questões & Debates,* Curitiba, 37, 2003, pp. 11-36. Barraqué J.P.; Leroy, B.: *Des écrits pour les rois en Espagne médiévale, la réflexion politique d'Isidore de Séville aux Rois Catholiques.* Limoges, 1999.

2. El "Tratado sobre la división del reino y cuándo es lícita la primogenitura"

2.1. ESTRUCTURA Y CONTENIDOS

El *Liber de regno dividendo et quando primogenitura sit licita (Libro sobre la división del reino y cuándo es lícita la primogenitura)* supuso una de las mayores aportaciones al pensamiento político teórico de la Castilla del siglo XV[99]. Sin embargo, nos hallamos ante una obra que no había recibido el análisis que merecía su importancia, a pesar de poseer una gran originalidad de pensamiento.

El tratado *De regno dividendo…* fue escrito, en el castillo de Sant'Angelo de Roma, poco tiempo después de ser nombrado Rodrigo de Arévalo obispo de Calahorra el 30 de octubre de 1467 y antes de la muerte del príncipe Alfonso el 5 de julio de 1468[100]. A esta época pertenecen otras tres grandes obras suyas: el *Speculum Vitae Humanae* y *De pace et bello* (ambas del año 1468), así como la *Compendiosa Historia Hispánica* de 1470, que fue escrita a instancia de Enrique IV.

---

99. Biblioteca Apostólica Vaticana, Vaticani Latini, 4881, fols. 97-115.

100. Trame, R., *Rodrigo Sánchez de Arévalo 1404-1470. Spanish Diplomat and Champion of the Papacy*, Washington, 1958, p. 169.

Es ésta una obra de carácter teórico, en la que Rodrigo Sánchez de Arévalo arguyó sobre la divisibilidad o indivisibilidad de un reino o un principado, y bajo qué circunstancias podían reinar dos personas simultáneamente, por separado o conjuntamente. Asimismo, Arévalo expuso su teoría sobre le legitimidad de la primogenitura por derecho divino y humano, en los reinos y principados y, particularmente, en los patrimonios de los barones y de otras personas privadas, y si era posible tener la seguridad moral al instituir y usar dicha primogenitura. Se trata, así pues, de un tratado teórico que trata de prevenir la mala administración política. El tema de la unidad ya había sido analizado por otros pensadores medievales, como Marsilio de Padua, que lo desarrolló abundantemente en el *Defensor Pacis* y defendía que el gobierno no debía estar compartido, ya que fallaría la justicia y se produciría la lucha entre los hombres y la ruina de la ciudad o el reino[101].

El método expositivo de la obra es típicamente escolástico con divisiones lógicas y rigurosas, que vertebran la *narratio* y la *argumentatio*. Arévalo expone toda su doctrina en cuatro partes[102]. El libro se divide en un *Prólogo*, en el que presenta la situación del tema que quiere tratar, una *Primera parte* con XVIII argumentos a favor de la tesis negativa, consistente en que el reino no se puede dividir, ni pueden reinar dos simultáneamente. La *Segunda parte* comprende XIV argumentos a favor, es decir, que un reino es divisible, de tal modo que cada heredero pueda titularse rey de su territorio. La *Tercera parte* es la más extensa, con XI consideraciones, y la *Cuarta parte* que le sigue es como una respuesta con ejemplos, un complemento de la anterior, en la que se exponen las soluciones de las dificultades de la parte contraria.

El objetivo de la obra aparece mencionado en el *Prólogo*. Rodrigo Sánchez de Arévalo aseveraba que una de las causas de la ruina de la humanidad era el

101. Padua, M.: *El defensor de la paz*. Tecnos, Madrid, 2009, p. 98.

102. Sobre la metodología escolástica en la vertebración del discurso, véase Le Goff, Jc.: *Los intelectuales en la Edad Media*. Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 78-95. Marchese, A.; Forradelles, J.: *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Ariel, Barcelona, 1991. Faulhaber, Ch.: *Latin Rhetorical Theory in Thirteenth and Fourteenth Century Castile*. Berkeley, 1972. Charland, Th.-M.: Artes praedicandi. *Contribution a l'Histoire de la Rhétorique au Moyen Age*. Paris, 1936, págs. 233-323. Murphy, J. J.: *La Retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Skinner, Q.: *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*. FCE, México, 1985, pp. 169-177.

ansia de poder, que torturaba a los seres humanos, así como el anhelo de reinar, que se encontraba en el origen de la división de los reinos. Para Rodrigo Sánchez de Arévalo, el poder era malo, pues tenía un carácter demoníaco. La ambición de mandar deshumanizaba al hombre y por ese motivo los seres humanos perdían la razón y se arruinaban los reinos:

> *"Entre todas las cosas que asolan con terrible ruina y cubren de sangre los corazones de los mortales y todo el género humano creí que ésta siempre sería única: la incansable codicia de gobernar y, por así decirlo, la rabiosa locura por reinar, que agita los corazones humanos, los tortura y, en fin, los obliga a desviarse de la recta razón hasta el punto de hacerles olvidar su condición humana y de no permitirles recordar que son mortales"* [103].

Arévalo sostenía que, según el orden natural, los hombres no podían someterse unos a otros, debido a que todos estaban emparentados; por ello, la culpa es la responsable de que los hombres se tuvieran que someter entre ellos. Era esta una idea de origen bíblico, que sostenía que el ejercicio del poder era un remedio para contener el desorden social originado por el pecado[104]. Todos los seres humanos habían quedado condenados por el pecado de Adán y Eva. Al corromperse la naturaleza humana por el pecado, la justicia divina había obligado a que unos hombres estuvieran sujetos a otros, lo cual duraría hasta que finalizase la era de iniquidad, cuando desaparecerían todos los principados. Así pues, Arévalo se propuso analizar, desde un plano estrictamente teórico, la manera en que debían de repartirse el poder los hermanos o parientes en los reinos al objeto de evitar la guerra. Según expone, existían dos posiciones encontradas: la de quienes opinaban que era legítimo que dos reinasen y la de quienes negaban esta posibilidad.

Rodrigo Sánchez de Arévalo reconoció en el prólogo de este tratado que muchas personas le habían solicitado que lo escribiera, lo que finalmente hizo más para satisfacerles que por su propio interés. El libro fue dedicado a Pedro González de Mendoza, quien había sido también obispo de Calahorra (1453-1467)

---

103. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de regno..., op. cit.*, fol. 97rº.

104. Salisbury, J.: *Policratus*. Edición preparada por Miguel Angel Ladero Quesada. Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 63.

y antecesor de Arévalo en la silla episcopal de esta localidad (1468-1469), porque reconocía en él sobrada capacidad intelectual como para poder hacerle los comentarios oportunos:

> *"cuando muchos me pidieron que escribiera brevemente mi opinión sobre estas mismas cuestiones, decidí satisfacer al deseo de los que me lo pidieron antes que a la magnitud del tema y a mi propio deseo. Pero, con todo, lo que quiera que vaya a escribir, con la ayuda de Dios, sobre estas cuestiones, decidí dedicarlo no a los que me lo solicitaron sino a Vuestra Reverendísima Paternidad [...] Todo lo cual hace que Vuestra Reverendísima Paternidad sea capaz de juzgar y estimar con mucha facilidad de cuánta importancia y de cuánto calado son estas cosas que voy a exponer"*[105].

En la *primera parte*, Arévalo revisa diversas posturas en torno a la imposibilidad de que dos personas puedan reinar al mismo tiempo un reino por medio de dieciocho razones. En la primera y segunda razones, expone los testimonios sobre los que va a basar esta tesis, procedente de Ezequiel, Aristóteles, el Libro de los proverbios, San Agustín y el Libro de los Reyes. En la tercera razón, arguye que el gobierno de dos produce la deshonra del gobernante, pues esa situación da lugar a que la población mengüe. En la cuarta argumentación, formula que Dios rechaza el gobierno de varios, según aparece en el *Libro de Isaías*. En la quinta razón, afirma que la pluralidad de reyes atrae daños y peligros, basándose en las afirmaciones de Lucas, Beda y Zacarías. En la sexta razón, Arévalo trata sobre el hecho de que los gobiernos humanos deben organizarse a semejanza del divino, según lo cual, dado que un solo Dios reina el universo, un solo rey debe gobernar un reino. La séptima razón alude a la imposibilidad de obedecer a dos al mismo tiempo, pues siempre se querrá a uno y se aborrecerá al otro. La octava razón expone que la división de un reino entre dos reyes es peligrosa. La novena razón explica –siguiendo principalmente los libros de *Metafísica* y *Política* de Aristóteles–, que existen fundamentos políticos y morales para no dividir un reino, como es la supremacía de la unidad y la paz. Todo gobernante ha de aspirar a la paz, pero cuando gobiernan muchos, ésta desaparece, excepto si lo hacen de común acuerdo. El gobierno de muchos produce discordias, ya que el

105. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de regno..., op. cit.*, fol. 97vº.

poder no tolera compañeros de gobierno. La consecuencia directa de seguir a Aristóteles y otros teóricos escolásticos fue concebir el problema de la discordia civil asociado a una división de poderes dentro del gobierno y el surgimiento de las facciones. Así, Arévalo afirma:

> *"En consecuencia, si no hay paz cuando muchos gobiernan, a no ser en la medida en que estén unidos, mucho más provechoso será el gobierno de uno solo. Lo anterior se confirma por el hecho de que, cuando muchos gobiernan, es muy fácil que surjan discordias, según afirma el filósofo en el libro IIII de su Politica"* [106].

En la décima razón, Arévalo enseña que un solo rey se adecúa mejor al gobierno natural del cuerpo humano, y explica la similitud entre un rey y el corazón, que gobierna y vivifica los miembros, siguiendo a Aristóteles (*De anima),* el *Decreto de Graciano* y las *Decretales* de Gregorio IX. Esta teoría política de Arévalo tenía su base en una larga tradición, que comenzó en Platón, siguió en el libro de *Política* de Aristóteles y tuvo una gran difusión gracias al *Policraticus* de Juan de Salisbury y su teoría organicista[107]; además Arévalo disponía de textos castellanos que podría haber utilizado como fuente, tal es el caso de *Las Partidas*. Esta misma idea también aparece en otras obras suyas, como *Suma de Política* y el *Speculum vitae humanae*. Dice Arévalo:

> *"La décima razón se toma de la adecuación con el gobierno natural del cuerpo humano, en el que vemos que el cuerpo entero y sus miembros se rigen, se gobiernan y se vivifican con el corazón como con un solo gobernante, hasta el punto que los miembros que no obedecen a su impulso se corrompen"* [108].

En la undécima razón, nuestro autor expone que el gobierno político y civil deriva del gobierno de la casa, en la que sólo rige un *paterfamilias* y como éste,

---

106. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de regno..., op. cit.*, fol. 98vº.

107. Tilman Struve: "The importance of the organism in the political theory of John of Salisbury", Wilks, M. (Dir.): *The World of John of Salisbury*. Oxford, 1984, p. 303-317. Cary J. Nederman, "The Physiological significance of the organic Metaphor in John of Salisbury's Polycraticus", *History of Political Thought*, 8, 1987, p. 211-223.

108. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de regno..., op. cit.*, fol. 99vº

el rey tiene jurisdicción sobre sus súbditos. Asimismo, establece una segunda comparación, cuando asevera que si en las distintas partes de un reino –ciudad, provincia– solo gobiernase una persona, en el reino únicamente debería mandar un rey. En la decimosegunda, utiliza a Aristóteles para afirmar que la virtud es más fuerte en la unidad. En la decimotercera razón, compara el gobierno de la guerra con el de un reino, el cual requiere jerarquía: un capitán, un general… A partir de la decimocuarta razón, emplea el derecho positivo, es decir, el derecho de los hombres. Así, se apoya en el *Liber Feudorum*, que establece la conveniencia de no tener muchos señores. En la decimoquinta razón, Arévalo utiliza las leyes civiles, en especial a Gayo y el *Digesto*, según los cuales el Estado ha de ser gobernado por uno solo. En la decimosexta razón, expone que dos individuos no pueden ser dueños de la misma cosa, por lo que tampoco puede "*haber dos reyes en el mismo reino por lo que atañe a la titularidad y al derecho de reinado*"[109]. En la decimoséptima, Arévalo establece que las dignidades temporales han de ajustarse al modelo de las eclesiásticas. Así, por ejemplo, no puede haber dos personas que ocupen simultáneamente una misma silla episcopal. En la decimoctava razón, se ocupa de la primogenitura, que fue introducida por Dios, según se establece en el *Génesis*, en *Paralipomenon*. Igualmente, el derecho positivo (*Libro de los Feudos)* fija que el primogénito ha de reinar y que dos no pueden hacerlo al mismo tiempo.

En la *Segunda parte* del tratado, Rodrigo Sánchez de Arévalo expone los motivos según los cuales dos personas pueden reinar simultáneamente en un mismo reino y si éste puede dividirse, para lo cual emplea catorce razones con ejemplos y testimonios. En la Primera razón, Arévalo apoya su tesis de esta segunda parte en testimonios de la *Sagradas Escrituras*, en especial en el segundo *Libro de los Reyes*, en San Agustín, quien cita el ejemplo de Rómulo y Remo y en Francisco Magrones (1280-1327), discípulo de Duns Escoto, quien escribió *Comentarios a San Agustín*. En la Segunda razón, cita a Beda el Venerable y el libro de Esdras. En la Tercera razón, refiere el ejemplo de Alejandro Magno del *Libro de los Macabeos*, para afirmar que un rey, mientras está vivo, puede dividir el reino entre sus hijos. En la cuarta razón, alude al *Libro de los Reyes*. En la Quinta razón, reseña el ejemplo del Evangelio de San Juan, en el que se dice que en la Casa del

109. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de regno…, op. cit.*, fol. 99rº.

Señor hay dos puertas; en la Sexta razón, recuerda que en el *Eclesiastés* se afirma que cuando dos gobiernan se pueden ayudar; en la séptima razón, Arévalo critica la ambición de un solo gobernante, según se muestra en el *Libro de los Reyes*. En la Octava razón, se apoya en el derecho natural y "*la equidad de la razón*" para afirmar que todos los hijos legítimos son igualmente sucesores del padre[110]. El derecho del primogénito a gobernar fue fijado por la costumbre, al objeto de conservar unida la familia, pero esto –añade– contradice el derecho natural.

> *"El hecho de que el primogénito sea el sucesor, lo fijó de modo usurpatorio la costumbre con el fin de conservar las familias"*[111].

Por este motivo, es posible que dos reinen si los hijos o el pueblo lo consideran.

En las razones novena, décima y undécima, Arévalo se apoya nuevamente en Aristóteles para sostener que la prudencia dicta que es más seguro el juicio de varios que el de uno solo. En la duodécima razón, en primer lugar refiere Arévalo que el bien de muchos constituye el Bien Común y que para alcanzarlo el gobierno de dos es más apropiado que el de una persona, ya que de esa manera se puede gobernar mejor todo el cuerpo del Estado y a cuantos más alcance, mejor será ese gobierno.

> *"La duodécima razón se toma de la mayor utilidad común que resulta cuando dos reinan y se deduce del siguiente modo: es bueno y conveniente aquel régimen en el que mayor provecho y crecimiento obtiene la utilidad común, así como es peor aquel en el que se ocupan más de la utilidad privada"*[112].

Igualmente, Arévalo cita a Aristóteles, para quien la tiranía era el peor de los gobiernos, ya que el tirano solo consulta consigo mismo. La finalidad del gobierno del rey radica en las defensa de los intereses de los ciudadanos para lo cual ha de asegurar el bienestar de todos,

---

110. D'Agostino, F.: *La tradizione dell'epieikeia nel Medioevolatino. Un contributo alla storia dell'idea di equità*. Istituto di filosofía del diritto dell'Università di Roma, Milán, 1976.

111. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de regno..., op. cit.*, fol. 100rº.

112. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de regno..., op. cit.*, fol. 100vº.

> *"porque el bien de muchos es como si dijéramos el bien común"*[113].

Con frecuencia se ha afirmado que la teoría sobre el Bien Común y la Utilidad Común se reincorporaron a la teoría política europea tras la reelaboración de las categorías aristotélicas de Tomas de Aquino sobre el concepto aristotélico del bien común como fundamento y criterio del buen gobierno[114]. Sin embargo, como afirmó ya hace unos años Quentin Skinner, todas estas cuestiones ya estaban incorporadas, por ejemplo, en los tratados prehumanistas sobre el gobierno de las ciudades que empezaron a circular en la primeras décadas del siglo XIII, como el tratado anónimo *Oculus pastorales*, *De sapientia potestatis* de Orfino de *Lodi*, *Liber de regimine civitatum* de Giovanni da Viterbo y *Li Livres dou trésor* de Brunetto Latini[115]. Ninguno de estos autores tenía conocimiento directo de la obra de Aristóteles, sino que sus ideas estaban extraídas de las obras de los grandes moralistas romanos, como Cicerón y Séneca. En la misma línea, más recientemente, M.S. Kempshall expuso que, aunque las traducciones de la *Política* y las *Éticas* ejercieron una gran influencia desde finales del siglo XIII y principios del XIV en el pensamiento político escolástico, la mayor parte de los conceptos ya estaban incorporados en el pensamiento occidental, por lo que no supusieron una innovación por sí mismos[116]. La mayor parte de los escritores prehumanistas, que escribieron sobre el gobierno, utilizaron el *De officiis* de Cicerón[117]. Todos los tratados muestran un gran aprecio por la vida cívica y defienden que el fin del buen gobierno es mantener la paz y la concordia. A este respecto, Arévalo realiza una definición de las funciones del monarca:

> *"La novena razón se deduce de los fundamentos políticos y morales y se toma de la supremacía de la unidad y de la paz. Pues todo gobernante debe principalmente aspirar a la paz y a la unidad, del mismo modo que el médico aspira principalmente a conseguir el equilibrio de los humores"*[118].

113. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de regno..., op. cit.*, fol. 100vº.

114. Burns, J. H. (Ed.): *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350-c.1450*. Cambridge University Press, Cambridge, 191, p. 360. Baron, H.: *En busca del humanismo cívico florentino*. FCE, México, 1993.

115. Viterbiensis, I.: *Liber de regimine civitatum*. Bibliotheca Iuridica Medii Aevii, vol. III, Bolinia, 1901, pp. 217-280.

116. Kempshall, M. S.: *The common good in Late Medieval Political Thought*. Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 340.

117. Skinner, Q.: *El artista y la filosofía política*. Trotta, Madrid, 2009, p. 57. Viroli, M.: *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*. Akal, Madrid, 2009, p. 64.

118. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de regno..., op. cit.*, fol. 98vº.

Igualmente, Arévalo responde que para alcanzar la paz es necesario asegurar que nadie defienda únicamente sus propias ambiciones a expensas del bien común:

> *"De aquí Cicerón en su libro Sobre los deberes [= Cic. Off. 1, 85], al citar la opinión de Platón, afirma que el rey ha de seguir las dos enseñanzas del propio Platón: una, que defienda el beneficio de los ciudadanos, de modo que todo lo que haga lo oriente hacia él olvidándose de sus propios intereses [...] y la otra, que se ocupe de todo el cuerpo del Estado, de modo que, al defender una parte, no descuide las demás"* [119].

Ideas sacadas de los argumentos de Santo Tomás de Aquino en su libro *De regno (La monarquía): "Pertenece al oficio del rey procurar con diligencia el bien de todos"* [120].

En la décimo tercera razón, apoyándose en Aristóteles, Arévalo defiende que dos o más tienen mayor autoridad que uno solo. En la siguiente y última razón de la segunda parte, Arévalo comenta que dos pueden administrar un solo reino, si se estima que forman un solo gobierno.

En la *Tercera Parte* del tratado, Rodrigo desarrolla los argumentos mencionados, analiza, en particular, la validez de la primogenitura y expone su propia visión del problema desde un punto de vista legal y moral a lo largo de once reflexiones. Se trata de la parte más extensa del tratado y donde se revela la verdadera originalidad del pensamiento humanístico de Arévalo. El humanismo cívico recuperó los ideales de patriotismo, gobierno popular y utilidad pública o bien común.

En la Primera Reflexión, Arévalo expone los conceptos de *res publica, necessitas, utilitas publica y bonum commune*. En primer lugar, sostiene que el derecho de gobernar es público, puesto que el pueblo instituyó la monarquía porque era útil al Estado, demostrando con ello que compartía la idea aristotélica de que el poder se halla y reside en el pueblo. Así, afirma que la esencia del reino está en el pueblo y la utilidad pública ha de anteponerse a la privada. Para ello, Arévalo se apoya en la *Política* de Aristóteles, *Sobre los de-*

---

119. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de regno..., op. cit.,* fol. 100vº.

120. Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*. Altaya, Barcelona, 1994, p. 47.

beres de Cicerón, las *Sagradas Escrituras*, Plutarco, San Agustín, el *Policratus* de Juan de Salisbury, el papa Inocencio IV, el Decreto de Graciano, el Código de Justiniano, el *Digesto*, Giovanni d'Andrea, uno de los más afamados canonistas de principios del siglo XIV. Arévalo sostiene que el poder del rey está subordinado a la protección del pueblo, ya que desempeña una función pública, así como que el reino no pertenece al rey, sino al pueblo, quien constituye la República. El monarca es un administrador que debe regir el patrimonio de la república o del pueblo, pero no es su dueño. Ahora bien, Arévalo concluye que la multitud no es sinónimo de pueblo, pues debe ser un pueblo legítimo y educado. Así, el autor define al pueblo *"como la agrupación de una multitud asociada por un acuerdo de derecho y por una armoniosa comunidad de intereses"*. Entiende Arévalo que "*acuerdo de derecho*" significa que sin justicia el pueblo no puede hacer nada y donde no hay justicia, no puede hablarse de una agrupación asociada por un acuerdo de gobierno. Continúa Arévalo diciendo que los monarcas sólo son los administradores de la república que desempeñan esa función en calidad de tutores y, a semejanza de éstos, a los monarcas solo se les da la administración del reino, nunca la propiedad. Se trata de una conceptualización ascendente del poder. De este modo, la teoría de Arévalo resulta ser populista, ya que opinaba que la autoridad última residía en el pueblo y, por lo tanto, el poder regio estaba limitado.

Dado que se trata de un bien público, concibe Arévalo que por este motivo dos hermanos podrían administrar voluntariamente un reino. En este sentido, por causas legítimas, dos personas se pueden poner de acuerdo para reinar conjuntamente por interés del bien común de la república o por consentimiento del primogénito. Arévalo afirma que, desde un punto de vista legal, no hay nada que impida que dos hermanos puedan reinar simultáneamente. El principio general que debe presidir el "*consenso*" es –según Arévalo– el deseo de compartir el poder bajo el principio de asegurar el Bien Común.

La *segunda reflexión* o consideración gira en torno a la divisibilidad del reino. Entiende Arévalo que la división puede interpretarse en dos sentidos: lo opuesto a la unidad y lo opuesto a la comunidad. En la primera acepción, la división conlleva discordias, en cuyo caso el reino no puede dividirse. En la segunda, la división significa separación de bienes y es positiva, ya que se introduce el derecho de gentes, gracias al cual se separan las propiedades de los bienes, se dividen los pueblos, se fundan los reinos y se establecen las lindes

de los campos. Por lo tanto, los reinos pueden dividirse para evitar las discordias y si los hermanos son virtuosos. A continuación, Arévalo explica que el significado de la indivisibilidad es múltiple. La división puede destruir la esencia de las cosas cuando es pequeña, por ejemplo, si se parte en dos un caballo. El gobierno es indivisible por decisión humana para la conservación y perpetuación de los reyes y sus familias. A continuación, Arévalo afirma que la corona es un cuerpo esférico, cuya forma se destruiría si se dividiera. Así, el reino no puede dividirse, aunque sí lo puede hacer su administración, el ejercicio del poder y la jurisdicción real. Arévalo hace esta afirmación, basándose en Oldrado da Ponte, quien dijo que un reino puede dividirse si, con anterioridad a la unión, en el pasado había estado integrado por otros reinos independientes. Cita Arévalo el caso de los reinos de Aragón, Valencia y Mallorca, que estuvieron separados. Un reino puede dividirse si lo solicita todo el pueblo y la sociedad, a quien pertenece la esencia de la república.

La *Tercera reflexión* trata sobre si por causa justificada dos personas pueden reinar al mismo tiempo un territorio dividido o indiviso. Arévalo mantiene que dos hermanos pueden reinar simultáneamente un reino indiviso cuando ambos tienen potestad sobre todo el reino. Pone el ejemplo del reino de España, que estuvo dividido en provincias y cada una de las cuales tenía un rey, pero cuando comenzaron a asociarse, perdieron la dignidad real y pasaron a ser solo provincias, como sucedía con el reino de Galicia, Córdoba, Toledo, que eran sólo provincias del reino de Castilla. Además, Arévalo equipara Castilla con el reino de España. Menciona otros ejemplos, tales como la separación del reino de Portugal hacía 270 años, el reparto de Alejandro Magno, el de Israel, etc.

En la siguiente consideración, Arévalo afirma que dos personas pueden reinar de acuerdo a la costumbre del reino y, en especial, si hubo precedente, aunque ese reparto sólo puede ser vitalicio.

La Quinta reflexión indaga sobre si dos personas pueden ostentar el título regio al mismo tiempo. En principio, Arévalo comenta que no es posible, ya que el título, como la corona, no puede dividirse; no obstante, dado que el reino es un bien público y los reyes son sus administradores, dos personas pueden ostentar el título de rey. Arévalo cita distintos ejemplos, como el de la Iglesia Primitiva, en la que los obispos gobernaban conjuntamente o el de Diocleciano y Maximiano, quienes gobernaron conjuntamente el Imperio Romano.

En la Sexta Reflexión, Arévalo trata de averiguar si un hermano menor puede reinar contra la voluntad del primogénito o del pueblo simultáneamente con el primogénito un mismo territorio. Arévalo afirma que esa posibilidad solo es admisible con la finalidad de apaciguar las guerras internas del reino y si cuenta con el consentimiento del primogénito.

Las Séptima, Octava y Novena reflexiones versan sobre la legitimidad de la primogenitura o el mayorazgo. Arévalo afirma que la primogenitura es injusta porque arrebata a los hijos lo que les ha dado la naturaleza. La primogenitura es contraria a la ley divina, natural y, también, a la ley de gentes, por lo que no debería permitirse, señala, ya que está en el origen de muchos problemas. Este es el tema principal de la posición de Arévalo. El primogénito no tiene derecho a excluir del poder ni de la administración del reino a sus hermanos. En apoyo de esta opinión, Arévalo se nutre de argumentos de la ley natural y positiva, y expone diversos ejemplos de los antiguos, quienes nunca dieron el poder por razones de edad, sino por la valía y la habilidad para gobernar. Arévalo discute los argumentos que sostienen que la primogenitura ayuda al mantenimiento del linaje, pues éste –opina Arévalo– se conserva mejor si es gobernado por dos hermanos virtuosos que si gobierna uno solo al que la suerte haya elegido. No obstante, Arévalo comenta que dado que la primogenitura está establecida como forma de sucesión en la administración de un reino, es menos reprobable que donde se instituye en conexión con la propiedad privada:

> *"Pues, como indicamos, los reinos no están entre los bienes de los reyes, dado que son públicos, sino que sólo pertenecen al derecho administrativo sin que pertenezcan al dominio ni a la propiedad fundamental del reino. Por esta razón los demás hermanos no resultan tan perjudicados. Lo contrario ocurre, en cambio, en el caso del propio patrimonio y en los demás bienes mundanos cuyo dominio y propiedad corresponden a sus dueños"*[121].

En la Décima Consideración, Arévalo razona por medio de ocho argumentos, que la institución de la primogenitura es un pecado grave, ya que tal costumbre

---

121. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de regno..., op. cit.*, fol. 111rº.

está instituida en contra del derecho divino, natural y de la razón. Igualmente, nuestro autor se apoya en el concepto de "justicia distributiva", que "*consiste en hacer un reparto según la proporción de las virtudes de las personas*", definición que bien pudo tomar de las versiones castellanas de las *Éticas* de Aristóteles, realizadas en la primera mitad del siglo XV[122]. Los monarcas debían gobernar:

> *"según indica el mismo filósofo en el libro V de su Ethica, se produce una gran injusticia, cuando los iguales obtienen y reciben en el reparto una parte desigual o los desiguales una parte igual. Por esto, en el libro VIII de la Ethica el propio Aristóteles dice que los hermanos son iguales en todo salvo en edad y, en caso de que no sean iguales, no habrá verdadera amistad entre ellos. A partir de esto resulta evidente que los que instauran la primogenitura y los que se sirven de ella, como los que cometen una injusticia, no tienen la conciencia tranquila"*[123].

En la Undécima reflexión, nuestro autor ahonda en el hecho de que aquellos que instituyen la primogenitura, caen en un pecado mortal. Arévalo dice que un rey o un padre no pueden arrebatar a sus hijos la legítima, por lo que incurre en un delito muy grave si lo hace y, en consecuencia, en un pecado mortal. No obstante, Arévalo comenta que si la primogenitura ya estaba establecida como forma de sucesión en la administración de un reino antes de nacer los hijos, es menos reprobable que donde se instituye en conexión con la propiedad privada. Arévalo finaliza la tercera parte del tratado disculpándose pues

> *"mi cálamo ha recorrido un espacio mucho más extenso de lo que creía. Pero me animó a hablar el hecho de que este punto no ha sido suficientemente discutido por los juristas. Pero –¡ay dolor!– muchos, mejor aún, casi todos los príncipes, duques, condes, barones y otros muchos están contagiados de esta peligrosa enfermedad, pues consideran que actúan correctamente si, con tal de dejar en su descendencia a uno más poderoso y más rico, hunden en la miseria a los demás. Pero se engañan en sus hallazgos, pues aquellos que creen haber dejado la unidad de su*

122. Beceiro Pita, I.: "Argumentos ideológicos de la oposición nobiliaria bajo los Trastámaras", en *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques medievales*, 25, 2002, pp. 211-236.

123. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de regno..., op. cit.*, fol. 112rº.

> *principado o de su propiedad, desgraciadamente dejan eternos enfrentamientos y discordias intestinas entre sus descendientes"*[124].

En la cuarta y última parte de *Conclusiones*, argumenta y amplía los razonamientos presentados en la primera y segunda parte, que pudieran contradecir las reflexiones de la tercera parte, con otros cuyos puntos de vista que son complementarios. Arguye, finalmente, que la primogenitura no tiene base legal, ni moral para justificar su instauración. Dice Arévalo que: "*los reyes o los príncipes, que instauran o ratifican este tipo de primogenituras, cometen un delito muy grave*"[125]. Asimismo, Arévalo vuelve a reflexionar sobre un concepto clave que ha ido apareciendo a lo largo de toda la obra: la *virtus*. Arévalo consideraba que el príncipe idóneo para el gobierno era el que poseía las virtudes morales (justicia, prudencia, fortaleza y templanza), aunque le fallaran las virtudes especulativas (inteligencia, ciencia y sabiduría):

> *"como indica el propio Aristóteles, el principado debe repartirse en función de la excelencia de aquellas bondades, que hacen al príncipe idóneo para el gobierno. Las que tienen tal capacidad son las virtudes morales y los demás bienes del alma, aunque haya cierta carencia de virtudes especulativas. Por tanto, si un gobernante no es así sino que opera por propia iniciativa y no según el consenso de los varones prudentes y honrados, en tal caso, más que un rey es un tirano"*[126].

Considera Arévalo que la mujer es "compañera y no sierva", por lo que debe compartir con el marido "el mando". Para acabar, Arévalo aclara que el gobierno de muchos virtuosos es preferible al de uno solo:

> *"Un destacado pasaje de Aristóteles en el mismo libro III de su 'Política' reza así: "cuando se reúne una multitud en la que todos tienen algo de razón y son propensos a la justicia y fáciles de persuadir con la razón, entonces conviene que tal pluralidad o multitud gobierne antes de que lo hagan unos pocos virtuosos. Pues aunque no todos sean virtuosos, con todo, lo que surge de todos cuando se ponen de acuerdo es virtuoso. [...]*

124. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de regno..., op. cit.*, fol. 113vº

125. *Ibid*.

126. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de regno..., op. cit.*, fol. 115rº.

A partir de esto resulta patente que en el principado la virtud de una multitud es preferible a la de unos pocos y, por consiguiente, la virtud de unos pocos virtuosos es preferible a la de un solo virtuoso"[127].

2.2. EL TEXTO DEL TRATADO Y LOS CRITERIOS DE TRANSCRIPCIÓN

El tratado *De regno dividendo et quando primogenitura sit licita* se encuentra en la Biblioteca Apostólica Vaticana, sección de Manuscritos, Fondos Vaticanos (*Vaticani Latini*), con la signatura 4881, y ocupa los folios 97 recto al 115 verso. Forma parte de un volumen, en el *íncipit* del índice se dice que fue compuesto cuando Rodrigo Sánchez de Arévalo era Obispo de Palencia y prefecto del Castillo de Sant'Angelo, por lo tanto entre el 6 de octubre de 1469 y el 4 de octubre de 1470. El volumen tiene una extensión total de 258 folios.

El volumen contiene tratados y sermones en lengua latina de Rodrigo Sánchez de Arévalo, que se hallan encuadernados por el orden siguiente:

- *Liber de monarchia orbis et de differentia cuiusvis humani principatus tam imperialis quam regalis et de antiquitate et iutitia utriusque.* Folio *1.*
- *Clypeus monarchiae ecclesiae.* Folio *49.*
- *De regno dividendo et quando primogenitura sit licita.* Folio *97.*
- *De castellanis et custodibus arcium.* Folio *118.*
- *De pace et bello.* Folio *134.*
- *De arte, disciplina et modo alendi et erdiendi filios, pueros et iuvenes.* Folio *154.*
- *De questionibus hortolanis.* Folio *160.*
- *Epistula sive tractatus ad quendam venerandum religiosum carthusiensem.* Folio *169.*
- *Brevis tractatus an mysterium Trinitatis probari possit naturali et humana ratione.* Folio *174.*
- *An sine peccato fideles licite fugiant a locis ubi saevit pestis.* Folio *179.*

---

127. Sánchez de Arévalo, R.: *Liber de regno..., op. cit.*, fol. 115vº.

- *Oratio ad S.S. Eugenium*. Folio *194*.
- *Oratio ad Sacrum Collegium cardenalium super eadem nateria*. Folio *198*.
- *Oratio ad Philipum M. Duccem Medionali*. Folio *199*.
- *Oratio ad sereniss. Fridericum imperatorem*. Folio *202*.
- *Oratio ad sereniss. Carolum Regem Franciae*. Folio *204*.
- *Oratio ad illustr. Ducem Burgundiae*. Folio *209*.
- *Oratio ad Pium II*. Folio *212*.
- *Oratio lugubris de obitu seren. Joannis Regis Castelle*. Folio *216*.
- *Oratio ad papam Calixtum secundum*. Folio *218*.
- *Oratio in nativitate primogenite Regis Joannis*. Folio *212*.
- *Oratio ad Pium II de victoria de Gibraltar*. Folio *225*.
- *Oratio in conventione Mantuana*. Folio *227*.
- *Sermon in Domenica passione*. Folio *231*.
- *Sermon in die Sancti Thome de Aquino*. Folio *234*.
- *Sermon in die Ascencionis*. Folio *238*.
- *Sermon in die Anunciacionis*. Folio *239*.
- *Sermon in die Trinitatis*. Folio *242*.
- *Sermon in die apostolorum Petri et Pauli*. Folio *245*.
- *Sermon in die Penthecostes*. Folio *247*.

Todas las obras están escritas en letra gótica, a dos columnas, en soporte papel, si bien las dos primeras hojas, correspondientes al índice y elaborados en el momento de la encuadernación y la décima son de pergamino, cuyas medidas son 275x177 mm y se halla en muy bien estado de conservación.

En la transcripción del presente tratado se han seguido los siguientes criterios:

* Se ha respetado la grafía original del texto.
* La puntuación del texto se hace según el uso actual.
* Se utiliza *sic* con las palabras repetidas, la falta de letras y errores del escribano, (*sic*).
* El cambio de folio se hace notar con doble barra, //.

* Se sigue la puntuación actual, así como las mayúsculas para los nombres propios.
* Se separan y numeran entre corchetes [ ] los párrafos según criterios personales.
* Las palabras interlineadas o en el margen aparecen entre angulares, < >.
* Las letras y palabras de dudosa lectura llevan el signo de interrogación (?).
* Respecto a las letras concretas se mantiene una transcripción literal. Se transcribe "n" antes de "p" y "b" cuando así está escrito, en las abreviaturas se opta por la "m".
* La "u" y la "v" se transcriben tal cual aparecen en el documento, excepto cuando ocupan una posición consonántica, que se opta por la "v".

3. Conclusiones

Rodrigo Sánchez de Arévalo fue uno de los pensadores más influyentes en los ámbitos de la cultura, la historia política y eclesiástica de la Castilla del siglo XV, muy especialmente, del reinado de Enrique IV. Quedan aún pendientes de conocer diversos aspectos de su trayectoria vital, en especial los relativos a sus orígenes, infancia y años universitarios. Su carrera eclesiástica y política fue brillante, gracias a que mantuvo siempre una fidelidad absoluta a la monarquía de los Trastámara y a los sumos pontífices. La vida de Arévalo transcurre entre los problemas de la institución papal con las tesis conciliaristas, el emperador y los tiempos convulsos de Enrique IV para imponer su autoridad. La ausencia de hijos varones de Enrique IV fue la mecha que prendió el estallido de la guerra civil castellana y de sucesión, tras lo cual se escondía la lucha por el reparto del poder entre la nobleza castellana. En este sentido, la obra política de Arévalo se inscribe en la consolidación del estado monárquico castellano y, por lo tanto, nos hallamos ante un pensador de trascendencia europea. Arévalo forma parte de los intelectuales castellanos del siglo XV que dedicaron sus esfuerzos a la sistematización y comprensión de las teorías clásicas y medievales sobre la sociedad, el poder y el Estado, tales como Alonso de Madrigal el Tostado, Alonso de Cartagena y Fernando de Roa, por citar sólo algunos. Castilla fue el escenario de un debate intelectual sobre las teorías pactistas y las autoritarias. En la obra

Suma de la política de 1455, nuestro autor defendía que el gobierno humano debía parecerse al divino y, por lo tanto, sólo debía haber un rey poderoso que gobernase todo el reino. Sin embargo, en 1468, en la obra que editamos, Arévalo moderó su opinión y llegó a defender que la autoridad última residía en el pueblo, por lo que los monarcas tenían limitado su poder, lo cual le acercaba a las teorías populistas del poder según la cual la fuente de autoridad era el pueblo, en la línea del pensamiento de Bartolo de Saxoferrato. Se trata, pues, de un pensador polifacético.

La obra de Arévalo es fecunda y compleja, compuesta por tratados jurídicos, políticos, pedagógicos, teológicos, históricos y sermones. En palabras del polígrafo cántabro, Marcelino Menéndez Pelayo, Arévalo fue el "*prosista latino más fecundo*" de todos los españoles del siglo XV. En su época, la influencia fue notoria, como revelan los elogios de los humanistas de la Academia de Pomponio Leto. Su sólida formación intelectual y su actitud ante la cultura lo elevan a los primeros puestos de los humanistas castellanos del siglo XV. Arévalo participa de los grandes avances culturales de los reinados de Juan II y Enrique IV, gracias a las intensas relaciones culturales que existían con Italia. La obra de Arévalo, tanto la escrita en castellano, como en latín, se caracteriza por una notable erudición que demuestra su conocimiento de los principales pensadores clásicos y, en especial, medievales, desde San Agustín a Bartolo de Saxoferrato. Una obra compleja, en especial, la latina, ya que en ocasiones podemos calificarla de contradictoria, consecuencia de su pensamiento dialéctico, y a la que será necesario dedicar más esfuerzos en el futuro, sobre todo de traducción, ya que una gran parte sigue estando inédita en la Biblioteca Vaticana.

El interés de la presente edición del *Tratado sobre la división del reino y cuándo es lícita la primogenitura* radica en que es la primera vez que esta obra política ve la luz en lengua española, lo que va a permitir un mejor conocimiento y una mayor difusión de la misma. De este modo, este tratado de Rodrigo Sánchez de Arévalo desarrolla con brillantez sus teorías en torno al reparto y la justificación del poder. Incluso se podría afirmar que Arévalo representa una postura autónoma y estrictamente intelectual, en el contexto del conflicto en el que se inscribe el Tratado *De regno dividendo*. En primer lugar, Arévalo realiza unas interesantes reflexiones sobre la naturaleza de la comunidad política, en las que afirma que el poder político se halla en el pueblo y el rey es un administrador de los asuntos de la comunidad, de lo que se infiere que los mo-

narcas tienen limitado su poder. En segundo lugar, desarrolla una teoría del contrato o convenio como fundamento de la 'sociedad civil' y define al *pueblo* como una agrupación de personas asociadas por un acuerdo de derecho y unos intereses comunes. En tercer lugar, sus reflexiones sobre la ley natural implicaban una limitación del poder político en el ámbito de los derechos naturales –propiedad y herencia– de los individuos, motivo por el cual, dado que el reino no era propiedad del monarca, sino su administrador, la división o no del reino debía atenerse al principio del servicio público o bien común. Asimismo, las ideas de Arévalo resultaron novedosas para su tiempo, ya que sostenía que la primogenitura era un principio ilegal e inmoral, por ser contraria a la ley natural y al derecho de gentes, que no debería tolerarse, ya que estaba en el principio de muchos males.

Nos encontramos, así pues, ante una de las mayores aportaciones del pensamiento político teórico de la Castilla del siglo XV, una obra de referencia trascendental para el estudio del pensamiento sobre el desarrollo del Estado monárquico bajomedieval castellano y la historia del pensamiento español y europeo.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco muy sinceramente a todos los que me han ayudado a que esta obra vea la luz. En primer lugar, y muy especialmente, le doy las gracias al padre Melecio Agúndez (S.J.), quien me inició en el descubrimiento de Rodrigo Sánchez de Arévalo. En segundo lugar, quiero agradecer la magnífica labor de apoyo del personal de la *Biblioteca Apostólica Vaticana*. En tercer lugar, agradezco al *Instituto de Estudios Riojanos,* al *alma mater* de esta obra, la subvención del proyecto de investigación para la recuperación de la obra de Arévalo, así como la publicación. Vaya en este sentido un especial agradecimiento a José M. Delgado, ex-director del IER, y a Gonzalo Capellán, actual Presidente del Instituto de Estudios Riojanos. Por último, espero que la edición de esta obra sea una referencia importante para redescubrir la tradición histórica del pensamiento político español de la Edad Media.

Segunda Parte

Obra

Transcripción del texto latino de
Jesús Ángel Solórzano Telechea
Traducción anotada y revisión del texto latino de
José Carlos Miralles Maldonado

Tratado sobre la división del reino y cuándo es lícita la primogenitura

Rodrigo Sánchez de Arévalo

Traducción anotada de José Carlos Miralles Maldonado[1]

[**fol. 97rº**]

[1] Comienza el libro que trata sobre si el reino o el principado puede dividirse o no y cuándo en un solo reino pueden reinar dos al mismo tiempo, ya sea como territorio dividido o indiviso, y por qué causas; y si la primogenitura es válida y tolerable según el derecho divino y humano en los reinos, los principados y, sobre todo, en la herencia de los barones y de otras personas privadas; y si los que instituyen esta misma primogenitura y se sirven de ella están seguros ante el tribunal de la conciencia. Escrito por el Reverendísimo Padre Rodrigo, obispo español de Calahorra y prefecto del Castillo de Sant'Angelo en la ciudad de Roma.

1. NOTA A LA TRADUCCIÓN: He intentado –no siempre con éxito- localizar las numerosas citas del tratado, colocando entre corchetes la referencia actualizada de las mismas. La imprecisión a la hora de citar o la errónea atribución de las citas me ha impedido, en algunos casos, su localización. Para las abreviaturas de los autores clásicos griegos y latinos, así como de sus obras, he seguido las convenciones utilizadas en el *Diccionario Griego Español* y en el *Diccionario Latino* del CSIC, respectivamente. Para los textos jurídicos he empleado las ediciones del *Corpus Iuris Civilis* de Krueger y Schoell y del *Corpus Iuris Canonici* de Richter y Friedberg. Estas son las abreviaturas más comúnmente empleadas: *Dig. = Digestum*; *Cod. Iust. = Codex Iustiniani*; *Instit. Iust. = Institutiones Iustiniani*; *Novell. Iust. = Novellae Iustiniani*; *Decret. Grat. = Decretum Gratiani*; *Decr. = Decretales Gregorii IX*; *Sexti Decr. = Liber Sextus Decretalium Bonifacii VIII.*

[2] PRÓLOGO

Al reverendísimo Padre en Cristo y al admirable y noble señor Don Pedro González de Mendoza, dignísimo obispo de Sagunto, el más devoto y solícito de vuestra misma Reverendísima Paternidad, Rodrigo, indigno obispo de Calahorra, prefecto del Castillo de Sant'Angelo de nuestro santísimo señor, el Sumo Pontífice Pablo II, (se dirige) a él mismo con filial y humilde recomendación:

[3] Entre todas las cosas que asolan con terrible ruina y cubren de sangre los corazones de los mortales y todo el género humano creí que ésta siempre sería única: la incansable codicia de gobernar y, por así decirlo, la rabiosa locura por reinar, que agita los corazones humanos, los tortura y, en fin, los obliga a desviarse de la recta razón hasta el punto de hacerles olvidar su condición humana y de no permitirles recordar que son mortales. Pues esto no lo esperaba la madre naturaleza, ni la razón, ni el innato parentesco entre todos los hombres, por el que se consideraba ilícito que un hombre se sometiera a otro. En efecto, como se recordaba en el testimonio de San Agustín, el propio afán natural de rectitud exigía el dictamen de la razón. Así también Dios inmortal había determinado que al hombre se le concedieran los peces del mar, las aves del cielo y todos los reptiles sobre la tierra. Así pues, como dicen, no fue el orden natural sino la culpa la que hizo que el hombre se impusiera al hombre. Por tanto, una vez que se corrompió la naturaleza de la condición humana, el orden de la justicia divina obligó a que unos se sometieran a otros. Y esto será siempre así, mientras vivimos entre los hombres y nos movemos entre el pecado, hasta que pase la era de la iniquidad. Después, en cambio, según el Apóstol [= 1 *Cor.* 15, 24], cuando se haya agotado todo principado y poder, cesará toda supremacía. Pero este desordenado anhelo por gobernar tortura a los mortales en este breve lapso de vida hasta tal punto que les hace desear muy ardientemente dominar a sus semejantes, no sólo a los conocidos sino también a los parientes. La ambición de gobernar no respeta a la piedad, ni al sexo, ni a la autoridad, ni al linaje, ni a la edad; y, para decirlo resumidamente, con nadie se muestra indulgente el que anhela que todos lo adoren, a nadie ama quien desea que todos lo veneren. De aquí nuestro Lucio Séneca dijo: "Dios, rector del mundo, colocó juntamente estas cosas, el odio y el reino" [= Sen. *Phoen*. 653-4]; pues, quien arde en deseos de reinar, es necesario que sufra el odio de muchos o que no ame a aquellos a los que se esfuerza por someter. Así, Absalón, que ambicionaba los reinos de su padre, mientras halagaba a unos hombres que acudieron al juicio del rey, al mismo tiempo que desacreditaba a su padre e intrigaba contra él, les dijo: "Vues-

tras pretensiones me parecen razonables y justas, pero el rey no nombró al que podría escucharos. ¿Quién me nombrará rey sobre la tierra?" [= 2 *Sam*. 15, 3-4]. Así también, según recuerdan las Sagradas Escrituras, Joram, excitado por el deseo de reinar, mató con la espada a sus hermanos [= 2 *Par.* 21, 4]; así también la muy insolente mujer Atalía ardió en tan gran deseo de gobernar que, tras acabar con toda la descendencia real, se apoderó del trono del reino [= 2 *Par.* 22, 10]. También Galaad, hijo de Obed, llevado por la locura por gobernar dijo: "Ojalá alguien entregara este pueblo bajo mi mano" [= *Iud*. 9, 29]. Pero a estos que con tanta codicia y tanta maldad deseaban reinar su propia iniquidad les burló, pues, como atestigua la Sagrada Escritura, reinaron durante muy poco tiempo y su reinado fue como un sueño de los que se despiertan. También en el *Apocalipsis* está escrito que éstos reinan entre sueños, porque se desvanecen como un sueño[2]. De aquí también Job dijo que el poder de un tirano "dura sólo un momento" [= *Iob* 20, 5]. Un destino semejante ofrece el propio deseo [**fol. 97vº**] de reinar a sus poseedores, es decir, que los que de repente se elevan son expulsados de repente, de modo que es cierto aquello del *Salmo*: "los expulsaste mientras se elevaban" [= *Ps.* 72, 18]. Con esto casan perfectamente las palabras de San Agustín al afirmar que este mortal anhelo de reinar que se consigue a través de una victoria "no podrá dominar ni permanecer siempre sobre aquellos a los que pudo subyugar derrotándoles" [= Aug. *Ciu*. 15, 4]. En resumen, los que ansían reinar tienen este rasgo como propio: que se afligen mucho más porque unos pocos y, lo que es más funesto, porque unos queridos y unos amigos no les obedezcan, antes que alegrarse de que muchos, de que unos desconocidos y unos extraños les sigan. Y, como dijo Séneca, "para estos no es tan agradable ver a muchos tras de sí, como es grave el ver que alguien va delante de ellos o junto a ellos" [= Sen. *Ep.* 73, 3]. Por esto mismo el muy arrogante Amán, que era el primero en su reino, creyó que nada había conseguido mientras veía que Mardoqueo no se levantaba en presencia suya [= *Esther* 5, 13].

[4] Además, el que desea reinar en ninguna parte está quieto, en ninguna parte está tranquilo y, mientras desea dominar, este mismo deseo de dominar se apodera de él. Por esta razón siempre me pareció brillante aquella opinión de Platón de que el ansia de dominar devasta con su crudelísima dominación los

2. Esta cita, en realidad, parece tomarla de un comentario al *Apocalipsis* atribuido a San Agustín: *In B. Ioannis Apocalypsim Expositio*, homilia XV = *Patrologia Latina* 35, col. 2442.

corazones de los mortales y de que, aun cuando pueblos enteros estén sometidos a los que desean reinar, esta misma ansia de dominar les domina con mayor crudeza. Pues, en efecto, nadie desea reinar sobre él solo, sino sobre muchos. Del mismo modo el que desea reinar sobre muchos necesita a muchos a los cuales está obligado a servir siempre. Porque, como dice nuestro Lucio Séneca: "es necesario que sirva a muchos aquel a quien muchos sirven"[3]. Así pues, el deseo de reinar atormenta a los mortales con tanta mayor crudeza cuanto más cerca se ven de la estirpe real, diciendo cosas tales como: '¿Soy yo el hijo del rey? Yo me labraré una gran fama y obtendré la gloria en mi reino'. Y así esto mismo es lo que el profeta y rey David experimenta en sí mismo, el cual, al sufrir la persecución de su hijo que le disputaba el gobierno, dijo: "Mi hijo que salió de mis entrañas ahora busca quitarme la vida para reinar" [= 2 *Sam*. 16, 11]. Así pues, por este deseo de reinar y por otras distintas causas y circunstancias sucede que los reinos se parten y se dividen y que dos o más personas a veces reinan al mismo tiempo en un mismo reino. Aunque no lo sabía con certeza, supuse que sobre este asunto había muchas dudas entre los grandes autores. Pues, si no abiertamente, al menos con palabras concisas y, por así decirlo, entre dientes mascullan sus dudas, no sin razón, sobre si en los reinos que no reconocen un superior, en los cuales según la costumbre el primogénito es el sucesor, dos hermanos legítimos, uno el primogénito, otro el nacido en segundo lugar (incluso, en algunos casos, dos parientes de la misma familia) para evitar discordias y guerras entre estos mismos hermanos u otros cualesquiera que se disputen el reino (incluso, en algunos casos, por una causa justa) pueden reinar al mismo tiempo según el derecho divino y humano; o si el reino podía dividirse entre ellos, sobre todo, contra la voluntad del primogénito que comenzó a reinar por entero; o qué derecho les asiste en caso de que el primogénito o el primero en la línea sucesoria consienta; o si pueden ambos hermanos o, en otros casos, los dos que se disputan el reino ser reyes al mismo tiempo en el mismo reino y como tales figurar en él como sus titulares; y si cualquiera de ellos puede administrarlo por entero o como territorio indiviso o si, por el contrario, la administración de las provincias debe repartirse entre ellos como un territorio dividido, de tal modo que uno no se entrometa en las partes asignadas al otro, ni en lo que se refiere al vasallaje ni en lo que se refiere

3. Parece tratarse de una libre adaptación de este pasaje: Sen. *Ira* 2, 11, 3.

a las rentas. Parecen aumentar la duda algunos al afirmar que conforme al derecho un reino no es divisible ni dos reyes pueden al mismo tiempo tomar a su cargo un solo reino, si bien otros sostienen la opinión contraria.

[5] Así pues, cuando muchos me pidieron que escribiera brevemente mi opinión sobre estas mismas cuestiones, decidí satisfacer al deseo de los que me lo pidieron antes que a la magnitud del tema y a mi propio deseo. Pero, con todo, lo que quiera que vaya a escribir, con la ayuda de Dios, sobre estas cuestiones, decidí dedicarlo no a los que me lo solicitaron sino a Vuestra Reverendísima Paternidad. Y juzgué que debía hacer esto por importantes razones: en primer lugar, por la sagacidad de su excelso talento y por el esplendor de su educación y de su sabiduría; en segundo lugar, por la amplísima experiencia de aquel que por su antiquísima e ilustrísima nobleza y por el cúmulo de sus virtudes se crió, se educó y vivió entre reyes y en la compañía de reyes; por último, porque de estas mismas cuestiones de las que me dispongo a hablar, así como también de todas las demás que se refieren aparentemente a la naturaleza y a la recta instrucción de todos los reyes y reinos, Vuestra Reverendísima Paternidad tiene un amplísimo conocimiento. [**fol. 98rº**] Todo lo cual hace que Vuestra Reverendísima Paternidad sea capaz de juzgar y estimar con mucha facilidad de cuánta importancia y de cuánto calado son estas cosas que voy a exponer. Para mí será, sin duda, mucho más grato ser corregido por Vuestra Reverendísima Paternidad que ser alabado por los demás. Guardaré en mi exposición el orden siguiente: en primer lugar, aduciré dieciocho razones, testimonios, ejemplos y argumentos, tomados del derecho divino, natural y positivo así como de planteamientos morales, por la parte negativa, con los cuales intentaremos demostrar que dos o más no pueden reinar al mismo tiempo en el mismo reino y que un reino no puede dividirse. En segundo lugar, para la parte afirmativa aportaremos trece razones, ejemplos y testimonios también del derecho divino, natural y humano, con los que deduciremos que dos pueden lícitamente reinar al mismo tiempo de forma conjunta en el mismo reino y que, a su vez, un reino puede dividirse justamente y que cualquiera puede titularse rey de la parte que le corresponda. En tercer lugar, llegaremos a la verdadera resolución y determinación de estas dudas. Y para alcanzar una verdadera resolución, aduciremos once consideraciones, en las que se dilucidarán muchas cuestiones útiles, insólitas e insuficientemente tratadas, las cuales permitirán proponer algunas hipótesis, a partir de las cuales se obtendrá con cla-

ridad la verdad. En cuarto lugar, responderemos a los ejemplos, a las razones y a los argumentos que se aduzcan por la parte contraria.

PRIMERA PARTE

[6] Primera parte, en la que se disponen las razones, los ejemplos y los argumentos por la parte negativa, es decir, que dos no pueden reinar al mismo tiempo en el mismo reino y que un mismo reino no puede dividirse.

[7] Así pues, al llegar a esta primera parte y al partir de las razones, los ejemplos y los testimonios del derecho divino, parece que la propia Sagrada Escritura, que establece el derecho divino, demuestra con claridad que dos o más no pueden reinar al mismo tiempo de forma conjunta en el mismo reino y que el reino jamás puede repartirse entre ellos; y esto se deduce a partir de los dieciocho testimonios, razones y argumentos escritos a continuación:

[8] La primera razón se extrae del deseo y de la opinión manifestada por boca divina, que prohíbe expresamente que dos personas reinen al mismo tiempo en un mismo reino. Así, en *Ezequiel* XXXVII [= *Ezech*. 37, 21-22] se dice: "de entre medio de los pueblos os conduciré a uno grande y un solo rey os gobernará a todos, y no habrá más dos naciones". Y añade: "y no se dividirán más en dos reinos". Y de esta sentencia divina se colige lo que en otro lugar dice el filósofo, que el mejor gobierno es el que más se acerca a la unidad. Pues donde uno solo reina se encuentra una sola nación. Igualmente se colige que Dios por su mejor y más adecuado principado y por su singular unión favorecía a aquellos que eran gobernados por un solo rey. Es más, como castigo y maldición ordenó que reinaran dos o que se dividiera el reino entre dos gobernantes. Y en el *libro de los Proverbios* XXVIII [= *Prou*. 28, 2] un rey sabio que hablaba por voluntad de Dios dejó escrito esto: "a causa de los pecados de la tierra sus príncipes son muchos". A partir de este pasaje Agustín, en *La Ciudad de Dios* 17 [= Aug. *Ciu*. 17, 7] dice: "reinando, a causa del pecado de Salomón, su hijo Roboan, se descubrió que el reino de Israel se había dividido en dos y que así se había mantenido teniendo cada parte sus propios reyes". Por tanto, está claro que, por regla general, se prohíbe que los reinos se separen de forma apresurada.

[9] La segunda razón se toma de las acciones realizadas por orden de Dios en un mismo caso. En el primer *libro de los Reyes* XVI [= 1 *Sam*. 16, 13] está escrito que, aunque David había sido ungido como rey por orden del Señor mientras aún reinaba el propio Saúl, en realidad David no reinó hasta después de la muerte de Saúl. Por esto se ve que no gustaba a Dios que dos reyes reinaran al mismo tiempo en el mismo reino.

[10] La tercera razón se toma del deshonor que resulta de la pluralidad de gobernantes en un mismo reino. Pues en el *libro de los Proverbios* XIIII [= *Prou*. 14, 28] se dice: "en la escasez del pueblo reside el deshonor del gobernante". Pues es evidente que, si hay dos reyes en un mismo reino, la población decrece. Y de ello nace el deshonor del principado.

[11] La cuarta razón se toma de otro precepto de Dios, por el que ordenó que uno –y no más– reinara en un mismo reino. En *Isaías* XXXVII [= *Is*. 27, 12] está escrito lo siguiente: "el Señor golpeará desde el lecho del río hasta el torrente de Egipto y os reuniréis como un solo hombre y a la voz de uno solo". Y también en el primer capítulo del profeta *Oseas* [**fol. 98vº**] se escribe [= *Os*. 1, 11]: "Los hijos de Judá y los hijos de Israel se reunirán en uno solo y nombrarán para sí una sola cabeza". Por estas palabras parece que rechazó el gobierno de dos al mismo tiempo en un solo reino.

[12] La quinta razón se toma de los daños y de los peligros que derivan de la pluralidad de reyes. Pues sobre aquella expresión del primer capítulo de *Lucas* [= *Luc*. 3, 1] "en el décimo quinto año del reinado de Tiberio César etc.", dice Beda en una homilía que esto era señal de que el reino de Israel llegaba a su fin, puesto que había sido dividido y estaba sometido a tantos reyes [= Beda, *In Lucae Evangelium* c. III = *Patrologia Latina* 92, col. 351]. A partir de este pasaje resulta evidente que el hecho de que dos reinen al mismo tiempo es la señal principal de la perdición y del final de tal reino. Así mismo la señal de su conservación es que uno solo reine. De aquí aquel pasaje de *Zacarías* XIIII [= *Zach*. 14, 9]: "Y será el Señor el único rey y su nombre será uno". Pues no conviene para la conservación y para la duración de un reino que se nombre a dos reyes en un mismo reino, sino que el nombre de rey sea de uno solo.

[13] La sexta razón se toma de la semejanza con el rey del Universo, en el cual un solo Dios gobierna. En *Malaquías* II [= *Mal*. 2, 10] está escrito: "¿Acaso no

tenemos todos un mismo padre y rey? ¿No nos creó un solo Dios?", el cual es el motor y el rector de todos y a él todo se somete. A propósito de esto véase la *distinctio* 88 [= *Decret. Grat.* I 88]. Por lo tanto, los demás gobiernos humanos deben organizarse conforme al modelo de esta monarquía.

[14] La séptima razón se toma de la imposibilidad de obedecer a dos. En palabras de Cristo: "nadie puede servir a dos señores, ya que o aborrecerá al uno y amará al otro o al contrario" (*Evangelio de San Mateo* VI) [= *Matth.* 6, 24]. Así pues, si dos reinaran en un mismo reino, se ofrecería la ocasión de no obedecer a ninguno de los dos.

[15] La octava razón se toma del peligro de la división del reino que proviene de dos reyes. No otro sino Cristo dice en el *Evangelio de Marcos* III [= *Marc.* 3, 24]: "si el reino se divide, no puede mantenerse". Y de nuevo en el *Evangelio de Mateo* XII [= *Matth.* 12, 25] dice: "el reino dividido contra sí mismo será desolado", pues el que busca las divisiones huye de la paz: 7, q. 1 'Novatianus' [= *Decret. Grat.* II 7, 1, 6].

[16] La novena razón se deduce de los fundamentos políticos y morales y se toma de la supremacía de la unidad y de la paz. Pues todo gobernante debe principalmente aspirar a la paz y a la unidad, del mismo modo que el médico aspira principalmente a conseguir el equilibrio de los humores. Es evidente, por otra parte, que se halla una mayor unidad en uno que en muchos. Más aún, cuando muchos gobiernan, no hay paz a no ser que todos ellos se unan y se pongan de acuerdo. Pues, como dice el filósofo, "dado que cada cosa es así, aquello también en mayor grado"[4]. En consecuencia, si no hay paz cuando muchos gobiernan, a no ser en la medida en que estén unidos, mucho más provechoso será el gobierno de uno solo. Lo anterior se confirma por el hecho de que, cuando muchos gobiernan, es muy fácil que surjan discordias, según afirma el filósofo en el libro IIII de su *Politica* y se señala en la *distinctio* 2, capítulo 'Quando Adam' [= *Decret. Grat.* II 33, 3, 33 = *De penitentia* 2, 33]. En efecto, la asociación engendra innumerables discordias: véase el *Digesto* 'De legatis' II, ley 'Cum pater', párrafo 'Dulcissimus' [= *Dig.* 31, 77, 20]. Uno solo, en cambio, no tiene discordias

4. Este axioma es formulado por Aristóteles en varias de sus obras: *cf. Metaph.* II 993b y *APo.* 72a.

consigo mismo. Por esta razón, el filósofo dice en *Metaphysica* XII [= Arist. *Metaph*. XII 10, 1076a] que la pluralidad de gobiernos es mala y con él coinciden los demás filósofos al afirmar que cualquier cosa se realiza de forma más adecuada por uno solo que por muchos, especialmente en el reino donde habitualmente no hay cabida para dos gobernantes. Según la opinión de los sabios no existe la lealtad de gobierno entre los socios y por ello el poder no tolerará compañeros de gobierno. A causa de esta pluralidad de gobernantes Rómulo mató a su hermano Remo: véase el *Digesto* 'De rerum divisione', última ley [= *Dig*. 1, 8, 11]. Sin duda, el número dos es negativo, pues se aparta de la unidad: Canon 32, q. 1 'nuptiae' [= *Decret. Grat*. II 32, 1, 12]. Por esto Dios dejó pasar el segundo día sin hacer en él absolutamente nada, indicando que el número dos tiende a la división. Esto lo explicó acertadamente San Jerónimo en el Canon 'In apibus' 7, q. 1 [= *Decret. Grat*. II 7, 1, 41], donde se dice: 'un solo emperador, un solo juez"; y una glosa en este lugar dice que si alguna vez hubo dos emperadores, esto ocurrió de facto y de forma excepcional y no de modo habitual conforme a la opinión de Uguccione allí expresada[5].

[17] La décima razón se toma de la adecuación con el gobierno natural del cuerpo humano, en el que vemos que el cuerpo entero y sus miembros se rigen, se gobiernan y se vivifican con el corazón como con un solo gobernante, hasta el punto que los miembros que no obedecen a su impulso se corrompen: Canon 23 q. 3 'Quemadmodum' [= *Decret. Grat*. II 23, 7, 4]. Esto es lo mismo que dice el filósofo al tratar del carácter del espíritu: que en el corazón tiene su sede el gobierno del alma, que vivifica al cuerpo. Así también sucede en el interior del hombre, en la medida en que su propia virtud y [**fol. 99rº**] su capacidad intelectiva dominan todas las capacidades sensitivas, ya sean sentidos externos como la vista, el gusto y el tacto, ya sean internos como las capacidades imaginativas, cogitativas y memorativas, según afirma el filósofo en el libro II *De anima*. Esta cuestión se aborda también de forma parcial en el Canon 'Cum causam de testibus' de las *Decretales* de Gregorio IX [= *Decr*. 2, 20, 37]. Por lo tanto, si esto sucede en un solo individuo, con mucha mayor razón debe producirse en todo el universo, ya que el universo comprende la naturaleza de las partes a partir de las cuales se ordena y se compone.

5. Se refiere a la *Summa in Decretum Gratiani* del canonista medieval Uguccione de Pisa (1140-1210).

[18] La undécima razón se toma del gobierno de la casa, del cual deriva el gobierno político y civil. Pues en una sola casa no gobierna más que un *pater familias*, según dice el filósofo en el primer libro de su *Oeconomica* [= Arist. *Oec.* I 1343a]: Canon 33, q. 4 'Duo' [= *Decret. Grat.* II 23, 4, 35]. Igual que el rey el padre tiene jurisdicción sobre sus hijos, el señor sobre sus esclavos: véase la ley 'Respiciendum' del *Digesto* 'De penis' [= *Dig.* 48, 19, 11]. Y lo mismo sucede en otras comunidades y sociedades que se gobiernan mejor con uno que con muchos, pues de una sola ciudad uno solo es el *defensor*, como se lee por doquier en la Auténtica 'De defensoribus civitatum' [= *Cod. Iust.* 1, 55]. También en una sola provincia hay un solo gobernador: véase el canon 6, q. 3, c. 'Scitote' [= *Decret. Grat.* II 6, 3, 2] y el C. 'De officio presidis' por doquier [= *Dig.* 1, 18][6]. Por consiguiente, esto mismo debe suceder en un reino, pues lo mismo debe suceder en el todo que en las partes: véase la *distinctio* 12, c. 1 [= *Decret. Grat.* I 12, 1] y el *Digesto* 'De rei vendicatione', ley 'Que de tota' [= *Dig.* 6, 1, 76, pr.]. Pues las partes que acomodan su orden a la totalidad no deben ser de mejor condición que su propia totalidad, ya que las partes se ordenan hacia un todo como hacia un fin, según afirma el filósofo en el libro primero de la *Physica* [= Arist. *Ph.* I 184a].

[19] La duodécima razón se toma de la fuerza de la unidad, pues la virtud unida es más fuerte que ésta misma dividida según el filósofo. Y esto es evidente, ya que, aunque muchos hombres intenten mover un barco, no lo conseguirán a menos que tiren todos a una. Por eso, cuando todas las virtudes se concentran en un solo lugar, tienen mucha mayor eficacia. Por eso es necesario que haya un solo príncipe al que todos los demás de ese reino se subordinen. En caso contrario, cuando hay muchos iguales en un mismo gobierno, el vigor de tal gobierno se debilita, puesto que, al no tener poder sobre sus iguales, cualquiera arranca lo que puede de la totalidad. Y de este modo la propia totalidad se reduce: véase el *Digesto* 'De arbitrio', ley 'Nam magistratus' [= *Dig.* 4, 8, 4].

[20] La decimotercera razón se toma del gobierno de la guerra, en el que se requiere una extraordinaria jerarquía, pues también en el ejército se dispone de

6. Aunque el autor remite al *Códice de Justiniano*, parece tratarse de un error, pues alude a una ley del *Digesto*.

un solo general o un solo capitán, cuyas órdenes todos los soldados obedecen: véase el *Digesto* 'De re militari', ley 'Iulia' [= *Dig.* 49, 16]. A menudo observamos esto mismo en las Sagradas Escrituras, como, por ejemplo, en los *libros de los Reyes* por doquier y en el *libro del Génesis* XXVI. En efecto, un reino es como un ejército ordenado en formación de batalla.

[21] La decimocuarta razón se deduce de los testimonios del Derecho Positivo y se extrae de la parte de los súbditos; pues la ley dice que es muy conveniente para los habitantes y para los súbditos del Estado de un rey el no tener muchos señores: véase el comentario al canon 'Si quis quo tempore miles in pheudum' [= *Libri Feudorum* 1, 23].

[22] La decimoquinta razón se toma del sistema de las leyes civiles, la cuales instituyeron esto mismo por evidentes y apremiantes motivos así como de forma intencional. De ahí que el jurisconsulto Gayo afirme que, debido al estímulo y a la exigencia de las circunstancias, era necesario que el Estado fuese atendido por uno solo; pues el senado no podía cuidar bien de todas las provincias. Así pues, tras designar a un gobernante, se le concedió la facultad de dictar leyes: véase el *Digesto* 'De origine iuris', sobre la ley 2, párrafo 'Novissime' [= *Dig.* 1, 2, 2, 11]. En este mismo sentido, en el *Digesto* 'De officio proconsulis', ley 'Meminisse', se dice que la utilidad de la provincia exige que haya alguno que gobierne a los habitantes de las provincias [= *Dig.* 1, 16, 10, pr.]. A partir de esto queda claro que los sabios jurisconsultos de la Antigüedad juzgaron como necesario que todo Estado podía ser gobernado con provecho y estabilidad por una sola persona, pero no por dos.

[23] La decimosexta razón se toma de la imposibilidad legal, por la que dos o más no pueden ser conjuntamente dueños de una misma cosa. De lo que se deduce que no puede haber dos reyes en el mismo reino por lo que atañe a la titularidad y al derecho de reinado. En primer lugar, porque, como se dice en el *Digesto* 'Comodati', en la ley 'Si ut certo', párrafo 'Si duobus veiculum' [= *Dig.* 13, 6, 5, 15], no puede haber conjuntamente dos dueños de una misma cosa; y, en segundo lugar, porque los dominios y los reinos están separados según el derecho de gentes: *Digesto* 'De iustitia et iure', ley 'Ex hoc iure' [= *Dig.* 1, 1, 5]. Por lo tanto, si los reinos están separados, todos tendrán sus reinos separados y no los compartirán con otro. [**fol. 99vº**]

[24] La decimoséptima razón se toma de la semejanza de las dignidades eclesiásticas, a cuyo modelo deben ajustarse las dignidades temporales. Dios mismo, el supremo Monarca, dijo a Moisés: "cuando se haya instalado como rey en su trono, recibirá las copias de los sacerdotes del linaje levítico etc." [= *Deut.* 17, 18][7]. Por otra parte, es evidente que en una misma iglesia o episcopado no deben presidir dos obispos como si fuera un solo cuerpo con varias cabezas, lo cual es monstruoso; así también se dice en el canon 'De officio iudicis ordinarii', capítulo 'Quoniam in plerisque' [= *Decr.* 1, 31, 14]. A partir de esto la glosa al capítulo 'Si heredes' del decreto 'De testamentis' [= *Decr.* 3, 26, 6] dice que el reino no puede dividirse como tampoco las otras dignidades eclesiásticas y extrae su argumento del capítulo 'Maioribus' del decreto 'De prebendis' [= *Decr.* 3, 5, 8], en el que se señala que las prebendas y las dignidades eclesiásticas no deben dividirse. Así pues, del mismo modo que en una sola iglesia no debe haber dos obispos ni en una misma parroquia dos curas, así también en un solo reino tiene que haber un solo rey. Esto mismo afirma más extensamente otra glosa al capítulo 'Licet' de la *Decretal* 'De voto' [= *Decr.* 3, 34, 6], en la que literalmente se dice que "las dignidades reales y otras semejantes no pueden dividirse porque el reino debe ser único. Y si por ventura de esta manera se redujera, se destruirían. De forma distinta a lo que ocurre en otras heredades en el reino sólo debe haber un rey". Estas son las palabras de la glosa. Otra glosa parece opinar lo mismo en el canon 'In apibus' anteriormente citado y en el c. 'Non autem' 7, q. 1. De todo esto se concluye con suma claridad que en el mismo reino no pueden reinar dos al mismo tiempo.

[25] Decimoctava razón: así la primogenitura fue introducida por derecho divino y por mandato de Dios, como se observa en el *libro del Génesis* XXV y XXVII, cap. IV [= *Gen*. 27, 4] y en el segundo libro de los *Paralipomenon* XXI [= 2 *Par.* 1-3]. En este pasaje se dice que Joram, hijo de Josafat, reinó "porque era el primogénito". También los derechos positivos reconocen esta misma primogenitura, como se ve en la nota al canon 'Quia pericolosum', 7 q. 1 [= *Decret. Grat.* II 7, 1, 8], en el capítulo 'Licet' de la *Decretal* 'De voto' [= *Decr.* 3, 34, 6] y en *los Libros de los Feudos* casi por doquier. Así pues, si el primogéni-

7. La traducción de la *Vulgata* trae el término *exemplar*, mientras que Sánchez de Arévalo dice *exempla*.

to debe reinar, es evidente que el reino no puede dividirse ni dos pueden reinar al mismo tiempo.

SEGUNDA PARTE

[26] Segunda parte en la que se aportan los ejemplos y los argumentos por la parte afirmativa, es decir, que dos personas pueden legalmente reinar al mismo tiempo en un mismo reino y que este mismo reino puede dividirse.

[27] Me resta, en segundo lugar, abordar la parte afirmativa en la cual propondré catorce razones, ejemplos y testimonios eficaces con los que pretendo probar que en los reinos y principados mundanos es lícito que dos o más reinen al mismo tiempo en un mismo reino y que esos mismos reinos pueden dividirse entre los hijos del rey o, en otros casos, entre los que se disputan tal reino.

[28] La primera razón se toma de algunos ejemplos hallados en las Sagradas Escrituras, a través de los cuales se pone de manifiesto que a menudo varios reinaron al mismo tiempo en un mismo reino incluso por mandato o deseo de Dios. En efecto, en el segundo *Libro de los Reyes* II [= 2 *Sam*. 2, 8-10] se dice que Abner, general del ejército de Saúl, se llevó a Isboseth, hijo de Saúl, y lo nombró rey por encima de Efraín, de Benjamín y de todo el pueblo de Israel y reinó durante dos años. Sin embargo, también reinaba en esos momentos David, según se dice en el segundo *Libro de los Reyes* V [= 2 *Sam*. 5, 4-5] y en el primero de los *Paralipomenon* XI [= 1 *Par.* 11, 3]. A partir de esto queda claro que hubo dos reyes al mismo tiempo en Israel. Pero, además, tenemos un ejemplo clarísimo en la figura de Salomón que, en vida y con el permiso de su padre David, reinó, según deduce San Agustín en el libro XVII de *La Ciudad de Dios* [= Aug. *Ciu*. 17, 20, 1], citando el ejemplo de Rómulo y Remo que reinaron al mismo tiempo. También Francisco de Mayrones sostiene esta opinión en este preciso pasaje[8].

[29] La segunda razón se toma de otro ejemplo hallado en las Sagradas Escrituras: Beda en el comentario al primer *Libro de Esdras* cap. X [= Beda, *In Es-*

8. El teólogo Francisco de Mayrones (1280-1327), discípulo de Duns Escoto, escribió varios comentarios a las obras de San Agustín.

dram et Nehemiam I 5 = *Patrologia Latina* 91, col. 842] cuenta que Asuero, un rey de escaso poder en el reino de los persas, encomendó el cuidado del reino persa a Artajerjes, mucho más poderoso, mientras reinaba el propio Asuero. Por tanto, reinaban al mismo tiempo. De ahí que en este mismo pasaje, los glosadores afirmen que dos reyes reinaban en el mismo año. Y a partir de esto, al parecer, fue lícito que dos reyes reinaran al mismo tiempo, incluso por la exclusiva decisión de uno de los dos. [**fol. 100rº**]

[30] La tercera razón se toma de la división de los reinos efectuada por Alejandro de Macedonia, según atestiguan las Sagradas Escrituras. En el primer *Libro de los Macabeos* I [= 1 *Macch*. 1, 7 y 9-10] se dice que Alejandro dividió el reino entre sus hijos cuando aún vivía y sus hijos obtuvieron el reino cada uno en su propio lugar; les impusieron las coronas reales y tras ellos también sus hijos reinaron por muchos años. Así pues, es evidente que muchos reinaron al mismo tiempo. Más aún, queda claramente demostrado que el rey, mientras vive, puede dividir el reino entre sus hijos estableciéndolos como reyes.

[31] La cuarta razón se extrae a partir de la voluntad divina que a menudo permitió que dos reinasen; pues, como dijimos, David, en vida, por orden de Dios elevó a su hijo Salomón a la dignidad real y éste reinó mientras aquel vivía: *Libro de los Reyes* III, I [= 3 *Reg*. 1, 46]. Y en otro pasaje [= 3 *Reg*. 16, 21-22] se dice que, cuando reinaba Zambri en el reino de Israel, el pueblo se dividió en dos partes: una mitad había nombrado rey a Thebni, hijo de Gineth, y la otra mitad mantuvo como rey a Zambri, si bien después prevaleció Zambri sobre Thebni. De esto se deduce que dos pueden reinar en un mismo reino al mismo tiempo, sobre todo por decisión de uno de los dos o del pueblo.

[32] La quinta razón se toma de la comparación o del significado que las Sagradas Escrituras atribuyen a las basas del templo, mediante las cuales se alude a los gobernantes de la tierra. En efecto, en *Éxodo* XXVI [= *Exod*. 26, 19] se escribe: “bajo cada tabla se colocaban dos basas” y en el capítulo XXXVI [= *Exod*. 36, 24] “siempre ponía dos basas en cada mesa”, mediante lo cual se aludía a la necesidad de instituir dos gobernantes para una mayor firmeza y estabilidad del reino. Y este mismo es el significado de las puertas, mediante las cuales se alude a los gobiernos más elevados, cuando Jesucristo en el *Evangelio de Juan* XX [= *Ioh*. 10, 9] dice: “Yo soy la puerta: si alguien entrare a través de mi”. Pues está escrito que dos puertas había en la casa del Señor.

[33] La sexta razón se toma de la mayor estabilidad del gobierno formado por varias personas. Es muy evidente que cuando dos o más gobiernan se ayudan mutuamente. En efecto, está escrito en el *Eclesiastés* IV [= *Eccles.* 4, 9-10 y 12]: "es mejor que haya dos al mismo tiempo que uno solo, pues tienen la ventaja de la asociación". Y sigue: "si uno cayere, se apoyará en el otro. ¡Ay del que está solo, ya que, cuando caiga, no tendrá a nadie para levantarlo!". Y sigue muy a propósito: "si alguno intentara imponerse a uno de los dos, los dos le harán resistencia". Por estas palabras se evidencia que será mucho mejor y más estable que gobiernen dos hermanos al mismo tiempo antes que uno solo.

[34] La séptima razón se extrae a partir de la ambición que se critica en un solo gobernante. Sin duda, no poca es su ambición; grande incluso es su presunción y su osadía por pretender estar a la cabeza de los mejores. Por esto se censura a Gaal, hijo de Obeth, cuando dice en el *Libro de los Reyes* I, XV [= *Iud*. 9, 29][9]: "ojalá alguno entregara este pueblo bajo mi mano para poder deshacerme de Abimelech". También se censura a Absalón que llevado por la pasión decía para sí mismo: "¿quién me nombrará juez sobre la tierra?": *Libro de los Reyes* I, XII [= 2 *Sam*. 15, 4]; y se censura a Adonías, cuando dice en el *Libro de los Reyes* I, XXIV [= 3 *Reg.* 1, 5]: "yo reinaré".

[35] La octava razón se toma de la conformidad con el derecho natural. Pues es evidente que debido a la escrupulosa rectitud del derecho natural todos los hijos legítimos son sucesores del padre con igualdad, supuesto que con igualdad la naturaleza se ocupó de ellos, como atinadamente se dice en la ley 'Maximum vicium' del C. 'De liberis preteritis' [= *Cod. Iust.* 6, 28, 4]. En el *Digesto* 'De liberis agnoscendis', ley 'Si quis a liberis' [= *Dig.* 25, 3, 5], se dice que un padre debe procurar a sus hijos iguales comidas e iguales alimentos. Y un padre debe procurar a sus hijos un trato absolutamente equitativo según el derecho natural: así consta en la Aut. 'De triente et semisse', párrafo 'Illud' [= *Novell. Iust.* 18, 3]; también se señala en el comentario a la Aut. 'Ex testamento' del C. 'De collationibus' [= *Cod. Iust.* 6, 20] y en la ley 'Inter filios' del C. 'Familiae erciscundae' [= *Cod. Iust.* 3, 36, 11]. Allí se dice que, si se considera el derecho de igualdad y, del mismo modo, el derecho natural, el primogénito no

9. En el manuscrito parece haber una confusión en la localización de la cita: el pasaje al que se refiere está en el *Libro de los Jueces* 9, 29.

tiene más derecho que el segundogénito a ser el sucesor. El hecho de que el primogénito sea el sucesor, lo fijó de modo usurpatorio la costumbre con el fin de conservar las familias. Pero es fácil derogar esta costumbre, como si dijéramos impuesta contra el derecho natural, el cual se opone a ella, sobre todo cuando el pueblo y los propios hermanos consideran que es más conveniente que reinen al mismo tiempo. Y en este caso pueden renunciar a esta costumbre introducida para favorecerles e impuesta contra [**fol. 100vº**] el derecho natural y la equidad de la razón, especialmente los que la introdujeron. Además, es fácil que la cuestión vuelva a su propia naturaleza, esto es, que los hermanos sean sucesores de forma equitativa, según se afirma en la mencionada ley ‘Inter filios’ [= *Cod. Iust.* 3, 36, 11] y también en la ley ‘Si maior’ del C. ‘Communi dividundo’ [= *Cod. Iust.* 3, 37, 4].

[36] La novena razón se toma de los principios políticos y morales defendidos por la razón natural y se evidencia a partir de las necesidades para el mejor gobierno. Pues como dice el filósofo en el libro III de la *Politica*, los gobernantes deben ser muy vigilantes y muy perspicaces: *distinctio* 23, capítulo ‘Qui episcopus’ [= *Decret. Grat.* I 23, 2]. Pero está claro que varios ojos ven y vigilan más que uno. A su vez varias inteligencias superan en conocimientos a una sola. De ahí que generalmente los últimos en llegar corrijan las acciones de los antiguos: C. ‘De veteri iure enucleando’, en la ley 1, párrafo ‘Omnia’ [= *Cod. Iust.* 1, 17, 6]. De esto resulta que, si dos reinan al mismo tiempo, más extensa y más grande será entre ellos la inteligencia y más perspicaz la razón, pues varios tienen más conocimientos que uno solo. Y por esta misma causa el mismo filósofo en el mismo libro III y en el IV de su *Politica* [= Arist. *Pol.* III 11, 1281b y IV 4, 1292a] dice que varios que gobiernan al mismo tiempo constituyen algo así como un solo hombre con muchos ojos y muchas manos. Así pues, se concluye que es más conveniente para el Estado que reinen dos al mismo tiempo que uno solo.

[37] La décima razón se toma del menor ímpetu de las pasiones cuando reinan dos que cuando lo hace uno solo; pues conviene que los príncipes estén libres de toda concupiscencia y de toda pasión: véase el mencionado canon ‘Qui episcopus’ [= *Decret. Grat.* I 23, 2] y el canon ‘Cum eterni tribunal’ del ‘De re iudicata’ del *Libro Sexto de las Decretales* [= *Sexti Decr.* 2, 14, 1]. Es evidente, según el mismo filósofo, que uno es más fácil de corromper que dos; luego es más saludable que reinen dos antes que uno solo.

[38] La undécima razón se toma de la mayor prudencia que hay en dos personas que en una sola. La prudencia, sin duda, es muy necesaria en los reyes. Pues el mejor gobierno es aquel en el que se halla una mayor prudencia. Está claro que ésta es más abundante en dos o más que en uno solo, siendo los demás iguales. Mayor vigor, en efecto, tiene la prudencia en varios que en uno solo, ya que en lo que uno falla el otro le suple. Pues también es más seguro el juicio de muchos que el de uno solo; por tanto, también etc.

[39] La duodécima razón se toma de la mayor utilidad común que resulta cuando dos reinan y se deduce del siguiente modo: es bueno y conveniente aquel régimen en el que mayor provecho y crecimiento obtiene la utilidad común, así como es peor aquel en el que se ocupan más de la utilidad privada. A partir de aquí el filósofo dice que la tiranía es el peor de los gobiernos, ya que el tirano pretende o concede su aprobación consultando sólo consigo mismo: véase el texto de la *Decretal* 'De postulatione prelatorum', párrafo 'Bone' [= *Decr.* 1, 5, 3]. De aquí Cicerón en su libro *Sobre los deberes* [= Cic. *Off.* 1, 85], al citar la opinión de Platón, afirma que el rey ha de seguir las dos enseñanzas del propio Platón: "una, que defienda el beneficio de los ciudadanos, de modo que todo lo que haga lo oriente hacia él olvidándose de sus propios intereses (y este mismo significado tiene el texto del proemio del *Libro Sexto* [= *Corpus Iuris Canonici*, vol. II: *Decretalium Collectiones*, pp. 934-935]); y la otra, que se ocupe de todo el cuerpo del Estado, de modo que, al defender una parte, no descuide las demás". Pero aunque dos o más gobiernen y cada uno persiga su propio bien, despreciando el bien común, aún así su gobierno será menos malo, incluso mejor que el de uno solo que persigue su propio bien, ya que estos dos o más no se apartan totalmente del deseo del bien común, dado que persiguen los bienes de muchos, los cuales constituyen el bien común. Y los muchos se aproximan más al bien común, porque el bien de muchos es como si dijéramos el bien común. Al menos es más común que el bien de uno solo que aspira a un bien privado. Y de esto se concluye que el gobierno de dos es más apropiado que el de uno solo.

[40] La decimotercera razón se toma de la mayor autoridad que se precisa en los gobiernos. Pues es más conveniente el gobierno que tiene mayor autoridad para regir un reino. Sin duda, dos o más tienen mayor autoridad que uno solo para regir un reino. Y de ahí que el filósofo en el libro V de su *Politica* afirme que lo que se divide en partes de forma voluntaria parece más grande.

[41] La decimocuarta razón se toma de la identidad [**fol. 101rº**] de la naturaleza de las partes con el todo. Pues está claro que conforme a la moral y al derecho en una sola ciudad pueden nombrarse dos magistrados iguales, porque, aunque sean dos, administran una sola magistratura y desempeñan el papel de uno solo. Y dice la ley: aunque la ley lo prohíba, la costumbre lo consigue. Estas son palabras del *Digesto* 'Ad municipalem', ley 'Magistratus' [= *Dig*. 50, 1, 25], donde se comentaba que las dignidades y los cargos se conceden en ocasiones por la costumbre según un pasaje de esa ley. Así pues, lo que sucede en una ciudad o provincia, con mayor razón debe existir en un reino, porque es la misma la naturaleza del todo y la de las partes que a él se subordinan, según consta en la ley 'Que de tota' del *Digesto* 'De rei vendicatione' [= *Dig*. 6, 1, 76, pr.]. Por tanto, en un reino podrá haber perfectamente dos reyes que, con todo, representan uno solo y que desempeñan el papel de uno solo, pues se consideran como uno solo. Y, aunque sean dos, administran un solo reino y se estiman como un solo gobierno. Y como en el comienzo de la mencionada ley 'Magistratus', del mismo modo dos herederos ejercen el papel de un solo padre, consiguen la totalidad de la herencia y se consideran de hecho como un solo señor y un solo señorío.

TERCERA PARTE

[42] Sigue la tercera parte en la que se desarrollan los artículos antes mencionados y otras muchas cuestiones dudosas que dependen de dichos artículos. Y se introducen XI reflexiones en las que se discuten dichos temas. En la VII y en las siguientes reflexiones se analiza, en particular, el artículo sobre la primogenitura, si es válida y cuándo y si los que la aplican y utilizan están seguros ante el tribunal de la conciencia.

[43] Me apresto a descubrir la verdad y a resolver las dificultades de esta materia y de los artículos bajo ella comprendidos. Y quizá me detendré durante algún tiempo, porque no he encontrado estos mismos artículos discutidos suficientemente por los tratadistas, en la medida en que la dificultad y la magnitud del asunto lo exigen. Así pues, mantendré el orden siguiente: mediante XI hipótesis, reflexiones o presupuestos aclararé la verdad de los artículos. Y en éstos abordaré diversos temas y los aclararé conforme a mis posibilidades.

[44] En la primera reflexión mostraré que los reinos o el derecho de reinar son propios del derecho público, que difiere enormemente de los asuntos mundanos y que entre los bienes reales no constituye un derecho de propiedad, sino tan sólo de administración, de lo cual deduciré que por un motivo justificado dos pueden reinar al mismo tiempo en un mismo reino o que el reino puede dividirse.

[45] En la segunda reflexión trataré de averiguar en qué sentido los reinos son indivisibles y con qué derecho y de qué manera esos mismos reinos pueden dividirse con justicia; y de cuántos modos resulta que algo es indivisible o divisible; y si la esencia o la naturaleza de un reino puede dividirse o, al menos, su administración y su ejercicio o su jurisdicción y sus rentas.

[46] En la tercera reflexión mostraré de forma más específica cómo dos pueden por derecho reinar al mismo tiempo y conjuntamente en un mismo reino como territorio dividido o sin dividir; y en qué sentido ha de entenderse que dos no pueden tener el dominio o la posesión de una misma cosa por entero. Aduciré también ejemplos de los antiguos y testimonios divinos con los que se demuestra que dos reinaron al mismo tiempo y que en alguna ocasión los reinos fueron divididos con justicia y por mandato de Dios a veces bajo un único título real, a veces bajo distintos títulos reales.

[47] En la cuarta reflexión deduciré que un reino puede dividirse o dos pueden reinar al mismo tiempo en él, sobre todo si alguna vez fue habitual que tal división se produjera o que dos reinaran al mismo tiempo.

[48] En la quinta reflexión indagaré acerca de la titularidad del reino: sobre si en un solo reino dos pueden titularse conjuntamente como reyes con un solo título real o si debe establecerse un nuevo título para los dos que reinan como un territorio dividido; y si sucede lo mismo en los cargos eclesiásticos.

[49] En la sexta reflexión trataré de averiguar si, en caso de que la primogenitura pueda admitirse en los reinos, un hermano menor de edad, contra la voluntad del primogénito o del pueblo, puede justamente reinar al mismo tiempo que el primogénito como territorio indiviso o dividido y si el Papa o el padre pueden hacer esto; también trataré sobre la ambición de reinar y sobre los males que de ella derivan. [**fol. 101vº**]

[50] En la séptima reflexión trataré de averiguar de forma argumentada si la primogenitura o el mayorazgo impiden que el reino pueda dividirse o que dos puedan reinar al mismo tiempo conjuntamente; y si tal primogenitura –hablando de forma general–, especialmente en las baronías y otros cargos y dignidades, se introdujo por derecho divino y, en consecuencia, ha de tolerarse; y aclararé cómo en el tiempo de la ley antigua la primogenitura no era obligada, sino permitida y cuánto perjuicio causaba.

[51] En la octava reflexión se mostrará que la mencionada primogenitura, que excluye a los demás hermanos de la sucesión, no se sustenta en el derecho natural ni en el derecho de gentes y por esta razón no es tolerable ni lícita; y que incluso es contraria tanto al derecho natural como al dictamen de la razón; también trataré de los males e inconvenientes que proceden de la mencionada primogenitura.

[52] En la novena reflexión se rechazan algunos argumentos de los juristas mediante los cuales intentan demostrar que la primogenitura nació del derecho natural; y se muestra mediante argumentos jurídicos y positivos que la primogenitura va en contra del derecho natural y quita la legítima herencia que corresponde por derecho de la naturaleza. Se aducen también ejemplos y costumbres de los antiguos, según las cuales los cargos se concedían no por edad sino por méritos. También se muestra qué grandeza de virtudes ha de tener el que gobierna; y cómo a través de la primogenitura ni la familia ni el linaje se conserva; y en qué medida puede proceder la primogenitura. Se trata sobre cómo esta misma progenitura constituye en los reinos una falta menor que en el resto de los bienes de los privados.

[53] En la décima reflexión se muestra mediante ejemplos y testimonios de la Sagradas Escrituras que, según la recta conciencia y sin pecado, los reyes no pueden instituir la primogenitura entre los bienes de los barones, los nobles y las demás personas privadas; y que los padres y los mismos primogénitos pecan por igual al servirse de esta misma primogenitura, contra la voluntad y con la exclusión de los demás hermanos; y no están seguros de poder gozar de la presencia de Dios a menos que les restituyan sus derechos.

[54] En la undécima reflexión se muestra mediante testimonios y explicaciones del derecho canónico y civil que los que instituyen e introducen la primogeni-

tura, con la exclusión de los demás hermanos y en contra de su voluntad, incurren en pecado mortal y no están en posición de alcanzar la salvación a menos que los restituyan; y si el príncipe o el hábito o la costumbre pueden por derecho divino arrebatar la legítima herencia a los hijos; y cómo se excusan en gran medida pero no totalmente los que introducen e instituyen tal primogenitura antes de la procreación de los hijos; y cómo los primogénitos les suceden en el delito y no están seguros.

[55] Comienza la primera reflexión.

[56] La primera consideración o reflexión se toma de la naturaleza y la esencia del gobierno del rey y de su diferencia con los demás bienes profanos y privados. Para un mejor conocimiento de esta cuestión creo que se deben proponer con anterioridad algunas nociones útiles. En primer lugar, supongo que se instituyó la figura del rey a causa del pueblo y no el pueblo a causa del rey; pues, según atestigua el filósofo en el libro III de la *Politica* [= Arist. *Pol.* III 15, 1286b], a causa de la utilidad del Estado el pueblo instituyó al rey o a causa de los beneficios aportados al pueblo. Así lo muestra Dios cuando dice a David: "Yo te saqué de los pastos por mi pueblo, para que fueras el jefe del pueblo" en el segundo *Libro de los Reyes* VII [= 2 *Sam*. 7, 8]. Y también el propio David confesó esto mismo al decir a Dios: "que tu mano caiga sobre mi; pero que el pueblo no sea castigado", en el libro segundo de los *Paralipomenon* XXI [= 1 *Par.* 21, 17]. En este sentido también Salomón, rey y sabio, decía: "en la multitud del pueblo está la honra del rey" [= *Prou*. 14, 28], para indicar que la esencia y la virtud del reino reside en el pueblo. A su vez las propias leyes testimonian esto mismo al señalar que la utilidad pública ha de anteponerse a la utilidad de cualquier persona privada: véase el *Digesto* 'Pro socio', ley 'Actione', párrafo 'Labeo' [= *Dig.* 17, 2, 65, 5]; y la *Decretal* 'De postulatione praelatorum', cap. 'Bone' [= *Decr.* 1, 5, 3], junto a otros documentos similares.

[57] En segundo lugar, creo que hay que partir de la base de que los derechos de los reinos y de los principados, así como su naturaleza y esencia, son públicos y propios del derecho público. A partir de esto, según Plutarco, al que cita el *Policraticus* [= Juan de Salisbury, *Policraticus* 5, 2], el príncipe es el poder público en el pueblo. Según el testimonio de Gregorio, príncipe en griego se dice 'basileos', como si dijéramos 'con las bases y los apoyos del pueblo', pues su verdadero poder está subordinado a la protección del pueblo, ya

que desempeña una función pública[10]. De ahí que Aristóteles en el libro tercero de su *Politica* diga: "lo llamamos reino porque contribuye al bien común". Estas afirmaciones se confirman, ya que los derechos de los reinos [**fol. 102rº**] residen en los elementos sagrados, en los sacerdotes y en los magistrados: véase el *Digesto* 'De iustitia et iure', ley 1, párrafo 'Huius studii' [= *Dig.* 1, 1, 1, 2] y el canon 1 'Que sint regaliae' del *Libro de los Feudos* [= *Libri Feudorum* 2, 56]; el *Digesto* 'De iure fisci', ley 'Non intelligitur', último párrafo [= *Dig.* 49, 14, 3, 11] y al principio de la última ley del C. 'De quadriennii prescriptione' [= *Cod. Iust.* 7, 37, 3, 1], donde entre lo público se cuenta lo sagrado, lo religioso y lo fiscal: véase la nota de los juristas a la ley I del *Digesto* 'Soluto matrimonio' [= *Dig.* 24, 3, 1], a los cuales sigue Bartolo[11] en su comentario a la ley I del C. 'Qui testamentum facere possunt' [= *Cod. Iust.* 6, 22].

[58] En tercer lugar, presuponemos que las cosas que son públicas no se encuentran entre los bienes de nadie: véase *Insti.* 'De rerum divisione', párrafo 'Igitur' [= *Instit. Iust.* 2, 1, 7] y la ley del mismo título en el *Digesto*, l. 'Publica', donde literalmente el texto dice lo siguiente: "Lo que es público se considera que no está entre los bienes de nadie" [= *Dig.* 1, 8, 1, pr.]. De esto se concluye muy claramente que los reinos y los derechos de los principados no se encuentran entre los bienes de nadie, ni siquiera del propio rey o príncipe; sobre todo por lo que se refiere a la naturaleza y a la propiedad fundamental del reino, que no pertenecen al príncipe o al rey sino a todo el pueblo. En verdad, el pueblo es el que constituye la república y en el que reside la propia república. Según el testimonio de San Agustín [= Aug. *Ciu.* 19, 21], a partir de las palabras de Cicerón [= Cic. *Rep.* 1, 25, 39], la república no significa más que 'la cosa del pueblo', pues la propia esencia del reino, así como los demás accidentes, no pueden separarse del pueblo. Por ello en la ley 'Omnes populi' del *Digesto* 'De iustitia et iure' [= *Dig.* 1, 1, 9] se dice: "Todos los pueblos ejercen en parte su propio derecho, etc.". Así pues, el rey rige el patrimonio de la república o del pueblo. Sin embargo, no es su dueño. En caso contrario, habría conjuntamente dos dueños al mismo tiempo y de forma simultánea, lo cual es imposible: véase

10. No hemos podido localizar el pasaje al que alude Sánchez de Arévalo: *cf.* Honorio de Autun, *Sacramentarium = Patrologia Latina* 172, col. 763: *Basileos rex dicitur quasi basilaus, id est basis populi.*

11. Bartolo de Sassoferrato (1313-1357) fue uno de los juristas más destacados de la Edad Media: compuso comentarios a todos los libros del *Corpus Iuris Civilis.*

el *Digesto* 'Quomodati', ley 'Si ut certo', párrafo final [=*Dig.* 13, 6, 5, 15]. Pues el pueblo ha sido educado e instruido con todas sus partes integrales y legítimamente como señor del reino hasta tal punto que, para su propia utilidad, puede despojar a algunos individuos de su hacienda: véase el *Digesto* 'De rei vendicatione', ley 'Item verberatus' [= *Dig.* 6, 1, 15 pr.]; *Digesto* 'De evitionibus', ley 'Lucius' [= *Dig.* 21, 2, 11 pr.]; *Digesto* 'De pignoraticia actione', última ley, párrafo primero [= *Dig.* 13, 7, 43 pr.] y los comentarios de Inocencio[12] y de Juan Andreas[13] al capítulo I de la *Decretal* 'De iniuriis' [= *Decr.* 5, 36, 1] y al capítulo 'Innotuit' de la *Decretal* 'De electione' [= *Decr.* 1, 6, 20].

[59] Y no sin misterio dije 'pueblo legítimo y educado', ya que en caso contrario no puede llamarse pueblo; pues, como dice San Agustín en su libro *Sobre la Ciudad de Dios* [= Aug. *Ciu.* 19, 21], reproduciendo las palabras de Escipión y Cicerón: "no toda multitud constituye un pueblo".

[60] En efecto, esta es la verdadera definición de pueblo: una agrupación de una multitud asociada por un acuerdo de derecho y por una armoniosa comunidad de intereses. Por esto el propio San Agustín, al declarar esta definición, añade [= Aug. *Ciu.* 19, 21]: "(Cicerón) dice 'por un acuerdo de derecho' por esta razón, para mostrar que sin justicia el pueblo no puede hacer nada; puesto que, allí donde no hay verdadera justicia, tampoco hay pueblo". Y añade: "pues no es el pueblo una multitud de personas que no obran con justicia; porque, donde no hay justicia, no puede hablarse de una agrupación asociada por un acuerdo de derecho, sobre todo si no hay en ella una absoluta armonía". Así pues, volviendo a nuestro tema, el rey tiene en el reino no el dominio y la propiedad sino solamente el gobierno y la administración, como dice en concreto el texto del *Digesto* 'De officio prefecti pretorio', ley II, aproximadamente a la mitad [= *Dig.* 1, 11, 1, pr.]. Allí dice: "con los regímenes de la república transferidos al príncipe". He aquí que dice 'regímenes' y no dijo 'dominio' ni 'propiedad'. Por esta razón los reyes se llaman así, porque reinan o administran: véase el Canon 'Regum' y el Canon 'Administratores' 23, q. 5 [= *Decret.*

12. Se refiere al Papa Inocencio IV (1195-1254), que fue uno de los primeros comentaristas de las *Decretales* de Gregorio IX.

13. Giovanni D'Andrea o Johannes Andreae (1270/5-1348), profesor de la Universidad de Bolonia, fue el más reconocido canonista de la Edad Media.

Grat. II 23, 5, 23 y 26]. Y no constituye un obstáculo la ley 'Bene a Zenone' del C. 'De quadrienni prescriptione' [= *Cod. Iust.* 7, 37, 3, 1a], la cual dice que todo pertenece al príncipe, ya que ha de entenderse en el sentido de ejercer esta tutela y esta jurisdicción, es decir, imponiendo multas y confiscando bienes, como se expresa allí mismo en la nota. Y más ampliamente traté sobre esta cuestión en mi libro *Sobre la monarquía y sobre el origen del principado*.

[61] Además, los reyes se llaman 'protectores del pueblo', ya que deben proteger su salud y bienestar "olvidándose de sus propios beneficios", según señala Cicerón en su libro *Sobre los deberes* [= Cic. *Off.* 1, 85]. Por esto la ley dice que los administradores de la república desempeñan la función de los tutores: véase el *Digesto* 'De administratione rerum ad civitates pertinentium', ley 'Curatores', donde se lee "siguiendo el ejemplo de los tutores" [= *Dig.* 50, 8, 4]. A partir de esto resulta evidente que, a semejanza de los tutores, a los reyes sólo se les concede la administración y no se les dan los reinos para que los tengan entre sus bienes de raíz y de pleno derecho como ocurre entre los privados. Lo anteriormente dicho se confirma cuando se observa que los reyes se instituyeron en el pueblo del modo en el que más conviene a la república. Sin embargo, otras veces, lo que se introdujo en beneficio de la república podría ir en su contra: véase la ley 'Quod favore' del *Digesto*[14] 'De legibus' [= *Cod. Iust.* 1, 14, 6]. Así pues, cualquier cosa que se haga en la república, ha de considerarse del mismo modo, a fin de que la república reciba el menor daño posible: véase la nota a la ley 'Res publica' del C. 'Ex quibus causis maiores' [= *Cod. Iust.* 2, 53, 4]. A partir de esto San Agustín para un caso muy similar dice que, "cuando acecha un peligro para la comunidad o para su jefe [**fol. 102vº**], es menos malo que perezca uno solo antes de que perezca la unidad, puesto que la república misma ha de ser protegida y cuidada con la propia sangre": véase la ley 'Veluti' del *Digesto* 'De iustitia et iure' [= *Dig.* 1, 1, 2]. Y es por esto que, cuando se otorga una herencia de este modo, diciendo: 'yo quiero nombrar a este como heredero', no se juzga adecuado que se otorgue la herencia mediante un derecho directo, ya que esto no conviene a la república; pues no conviene a la república que las últimas voluntades dependan del arbitrio ajeno, como se lee en la ley 'Si quis instituatur' del *Digesto* 'De heredibus instituen-

14. Se trata, al parecer, de un error del original, ya que alude al *Codex Iustiniani*.

dis' [= *Dig.* 28, 5, 23]. En cambio, se juzga adecuado otorgar la herencia por medio de un fideicomiso, porque este modo es más conveniente para la república: véase *Digesto* 'De legatis', libro primero, ley 'Si filius familias', párrafo 'Ne quis' [= *Dig.* 30, 114, 6] y *Digesto* 'Ad Trebellianum', ley 'Ex facto' al principio [= *Dig.* 36, 1, 19]. Del mismo modo la venta de la dote no es válida porque es perjudicial para la república: véase la ley primera del C. 'De rei uxoriae actione' [= *Cod. Iust.* 5, 13, 1]; y tampoco es válido el pacto realizado por el hijo para que el padre no le suceda, puesto que conviene a la república que los hijos sucedan a los padres: ley 'Sic' del C. 'De inofficioso testamento' [= *Cod. Iust.* 3, 28, 36, 1e].

[62] Pero está claro que es más conveniente para la república que los reyes obtengan los reinos por derecho administrativo antes que por derecho de propiedad. Pues, en caso contrario, la situación de la república estaría sometida a grave peligro, como dice el filósofo en el libro cuarto de su *Politica*, donde rechaza el modo de gobernar de aquellos pueblos bárbaros en que los reyes gobiernan despóticamente, es decir, de forma tiránica, como si gobernaran sobre esclavos. De todo esto se concluye que los reinos no se hallan entre los bienes de los reyes por derecho de propiedad y dominio sino por derecho de administración, en tanto que bienes públicos. Además, decimos que en tales derechos de los reinos, dado que son públicos, no cabe propiamente la posesión, pero sí, en cambio, el ejercicio del uso o de la jurisdicción y la obtención de un beneficio, siempre que se respeten los bienes de los reinos, que son inalienables: *Digesto* 'De contrahenda emptione', ley 'Celsus' [= *Dig.* 18, 1, 6] y *Digesto* 'Ne quid in loco publico fiat', ley I, párrafo final [= *Dig.* 43, 8]; y *Insti.* 'De rerum divisione', párrafo I [= *Instit. Iust.* 2, 1, 1]. Y no sólo son públicos los derechos de los reinos, sino que las propias personas que administran tales derechos son personas públicas. Y por esta razón ejercen tales derechos no por derecho de directo dominio sino sólo por derecho de administración, como es evidente en los cargos y en las funciones públicas dotadas de autoridad y utilidad como, por ejemplo, en las magistraturas y en las tutelas. Sin embargo, se dice que las tutelas corresponden a algunos no de otro modo sino por derecho de administración: véase el *Digesto* 'De furtis', ley 'Interdum', párrafo 'Qui tutelam' [= *Dig.* 47, 2, 57, 4]; *Digesto* 'De iudiciis', ley 'Cum pretor' [= *Dig.* 5, 1, 12, pr], *Digesto* 'De iurisdictione omnium iudicum', ley 'Imperium [= *Dig.* 2, 1, 3] y *Digesto* 'De muneribus et honoribus', ley primera y ley última [= *Dig.* 26, 8, 1 y 26, 8, 5]. Puesto que incluso los que desempeñan este tipo de adminis-

traciones públicas de los reinos admiten por esta misma razón que los bienes que administran no son suyos por derecho de dominio, porque nadie puede ser tutor de sus propios bienes: *Digesto* 'De auctoritate tutorum', ley I y ley 'Pupillus' al principio [= *Dig.* 26, 8, 1 y 26, 8, 5].

[63] Así pues, el príncipe que gobierna por derecho de administración, ya que es el administrador, como en el mencionado Canon 'Administratores' [= *Decret. Grat.* II 23, 5, 26], admite claramente que la propiedad del reino no es suya sino únicamente su administración. Por tanto, es inapropiado llamar a uno administrador de sus propios bienes. De modo distinto sucede entre los privados, lo cuales poseen, venden y traspasan sus bienes no por derecho de administración sino por derecho de dominio directo y de propiedad: *Digesto* 'De acquirendo rerum dominio', ley 'Contra rationem', párrafo 'Hoc quoque' [= *Dig.* 49, 1, 9, 3]. Queda, por tanto, claro que este derecho ha de entenderse de una forma en los reinos y los derechos de reinado, que son derechos públicos, y de otra forma muy distinta entre los privados.

[64] Así pues, a partir de estos presupuestos se infiere que, aunque entre los privados dos o más no pueden ser dueños conjuntamente de la misma cosa, como se dice en la ley 'Si ut certo', último párrafo, del *Digesto* 'Comodati' [= *Dig.* 13, 6, 5, 15], donde se lee que "no puede darse el dominio o la posesión de dos conjuntamente", y en la ley III, párrafo 'Ex contrario', del *Digesto* 'De acquirenda possessione' [= *Dig.* 41, 2, 3, 5], sin embargo, en los asuntos públicos, como son los derechos y las administraciones de los reinos, no es inconveniente ni absurdo que dos gobiernen y administren, dado que, si bien el dominio y la propiedad de los bienes no admiten fácilmente un copropietario, en cambio, sí lo admite su administración y su uso, como se evidencia, por ejemplo, en el caso de los tutores, ya que puede haber varios al mismo tiempo para un solo pupilo: véase la ley 'Inter tutores' y la ley 'Si plures' del *Digesto* 'De administratione tutorum' [= *Dig.* 26, 7, 36 y 26, 7, 3, respectivamente]. También es evidente en el caso de las administraciones de las repúblicas, ya que una sola provincia puede tener dos o más magistrados y gobernantes (cf. la ley 'Magistratus' del *Digesto* 'Ad municipalem' [= *Dig.* 50, 1, 25]), todos los cuales, como dice esta misma ley, adoptan la persona de uno solo y todos tienen conjuntamente jurisdicción, como puede leerse allí en una nota. Esto mismo es evidente en el caso del uso y de la habitación [**fol. 103rº**], dado que pueden establecerse dos usuarios para una misma cosa: así consta en la ley

'Usus fructus' del *Digesto* 'De usu et habitatione' [= *Dig.* 7, 8, 19]. Y no sucede de forma distinta en el caso del reino, pues puede haber dos reyes por una causa legítima, por interés del bien común de la república o por consentimiento del primogénito, como se dirá más adelante.

[65] Y así ambos administran los asuntos públicos, porque a todos compete su administración. Pues los derechos inmateriales –tipo al que pertenecen las administraciones de los reinos– pueden corresponder a dos personas y cualquiera de ellos es por entero su administrador. Habrá también más poseedores, de número diverso, ya que cualquiera podrá ser su poseedor en lo que respecta a su uso y a su administración. Y cuantas personas hay, tantos son los usos y los beneficios. Sin embargo, virtualmente en cierto modo la posesión se considera única, como también es único el dominio pro indiviso entre ellos, según afirma Bartolo, a propósito de la ley III, párrafo 'Ex contrario', del *Digesto* 'De acquirenda possessione' [= *Dig.* 41, 2, 3, 5]. Y que, por otra parte, los derechos inmateriales, como es la administración de los reinos, en caso de que y en la medida en que pueda hablarse de que son poseídos, podrían ser ostentados y poseídos por dos personas. Esto lo demuestra claramente un pasaje en la ley II, párrafo 'Ex hiis', del *Digesto* 'De verborum obligationibus' [= *Dig.* 45, 1, 2, 2] y en el final de la ley 'Una' del *Digesto* 'De servitutibus rusticorum prediorum' [= *Dig.* 8, 3, 18].

[66] Y no constituye un obstáculo el mencionado párrafo 'Ex contrario' del *Digesto* [= *Dig.* 41, 2, 3, 5], donde se dice que varios no pueden poseer una misma cosa, puesto que esto tiene lugar en la misma forma de poseer o de retener.

[67] Es distinto en el caso de que dos reyes sean los administradores, pues una cosa es el uso y la administración de uno y otra muy distinta el del otro.

[68] A partir de esto Bartolo, en la última ley del *Digesto* 'Uti possidetis' [= *Dig.* 43, 17, 4] dice acertadamente que los derechos inmateriales, como las jurisdicciones y las servidumbres, pueden estar en posesión de varios al mismo tiempo, como indica la mencionada ley 'Inter tutores' del *Digesto* 'De administratione tutorum' [= *Dig.* 26, 7, 36].

[69] Por lo demás, a la mencionada ley 'Si ut certo' y a los derechos que contienen, de modo diverso se responde que varios no pueden tener conjunta-

mente el dominio de estos bienes. Pues afirmamos que esto sucede cuando no le precede alguna causa apropiada para obtener el dominio, como, por ejemplo, la causa del comodato. Y así dice el mencionado párrafo 'Si duobus vehiculum' [= *Dig.* 13, 6, 5, 15].

[70] Por el contrario, si la causa que le precede es apropiada para traspasar el dominio, como por razón de una venta o de una sucesión, en ese caso, sin duda, la misma cosa puede corresponder lícitamente a dos personas.

[71] Pues, si una sola cosa es vendida a dos personas, los compradores tienen claramente su propiedad, aunque sea un dominio *pro indiviso*. Así también en la sucesión, cuando varios suceden a uno solo, ocurre que cualquiera tiene el dominio de forma conjunta; y así también ocurre en el resto de las cosas indivisibles.

[72] Pues también cualquiera de los herederos está sujeto a los acreedores de forma conjunta, como dice la ley II, párrafo 'Ex hiis', anteriormente aducida [= *Dig.* 45, 1, 2, 2].

[73] De todo esto resulta evidente que ningún elemento del derecho puro prohíbe que dos hermanos puedan reinar en el mismo reino conjuntamente por alguna razón justificada. Por otra parte, en la reflexión VII y en las siguientes trataré sobre si la costumbre de la primogenitura puede anular este derecho.

[74] Lo anteriormente dicho se confirma, puesto que en un reino sucede lo mismo que en un rebaño. Respecto al rebaño dice la ley que puede ser de dos personas, aunque todas y cada una de las cabezas no sean de los dos. Del mismo modo también un reino en su totalidad puede ser de dos personas, aunque no sean de ellos todas y cada una de las fortalezas y las ciudades: véase la ley 'Idem et de armento' del *Digesto* 'De rei vendicatione' [= *Dig.* 6, 1, 1, 3].

[75] Lo dicho anteriormente se corrobora con el hecho de que un reino puede ser común a dos personas como territorio dividido, aunque sea indivisible. Pues dice la ley que, si una propiedad es de tal naturaleza que no puede ser dividida ni partida, por estar totalmente mezclada, puede solicitarse, aunque no su totalidad, sí, al menos, la parte proporcional, es decir, la prorrata de su administración: así se lee en la ley 'Marcellus', párrafo 'Pomponius scribit' del *Digesto* 'De rei vendicatione' [= *Dig.* 6, 1, 3, 2].

[76] Además, un reino constituye una especie de totalidad. Por otra parte, es obvio que puede haber dos dueños particulares de esa totalidad por derecho de administración.

[77] Y no es una contradicción, según afirma Bartolo a propósito de la ley 'Sed si pars' del *Digesto* en el libro del mismo título [= *Dig.* 6, 1, 2]; y así por esta misma razón puede haber por derecho de administración dos dueños de la totalidad de un reino, como ya dijimos de un rebaño. De éste, como de una totalidad, puede haber dos dueños, aunque sean otros los dueños particulares de cada uno de los cuerpos.

[78] Segunda reflexión: en qué sentido los reinos son indivisibles y con qué derecho y de qué manera esos mismos reinos pueden dividirse con justicia; y de cuántos modos resulta que algo es indivisible o divisible; y si la esencia o la naturaleza de un reino puede dividirse o, al menos, su administración y su ejercicio o su jurisdicción y sus rentas.

[79] La segunda reflexión muestra en qué sentido los reinos son indivisibles y con qué derecho y de qué manera esos mismos reinos deben dividirse; y de cuántos modos resulta que los reinos se dividen.

[80] Por lo tanto, en primer lugar, parto del presupuesto de que la división o lo divisible [**fol. 103vº**] puede interpretarse de dos maneras: en una primera acepción en la medida en que el concepto de división se opone al de unidad; y en una segunda acepción en la medida en que se opone al concepto de comunidad o razón común o asociación.

[81] Así pues, si tomamos el concepto de división en su primera acepción, es evidente que, en tal caso, división no significa otra cosa que discordia, que se opone a la unidad. Y con este tipo de división los reinos no deben dividirse. También a este tipo de división han de entenderse referidas las palabras de Cristo en el *Evangelio de Marcos* III [= *Marc.* 3, 24]: "Si el reino se divide, no puede mantenerse', pasaje que alude a la división producida por la discordia. Y también aquel pasaje de *Marcos* XII [= *Matth.* 12, 25][15]: "Todo reino dividido

15. El autor menciona por error el Evangelio de San Marcos en lugar del de San Mateo, de donde procede esta cita.

contra sí mismo será devastado". Pues, como dice el Canon, "el que busca la división, rehuye la paz": 7, q. 1, 'Novatianus' [= *Decret. Grat.* II 7, 1, 6].

[82] Pero si el concepto de lo divisible se toma en su segunda acepción, en cuanto que se opone a la comunidad, en tal caso la división puede realizarse sin discordia. Más aún, suele realizarse la división, es decir, el reparto o la distribución, para evitar discordias, dado que la asociación genera a veces discordia. Como decía el filósofo en el libro II de su *Politica* [= Arist. *Pol.* II 8, 1263b], "vemos que los que tienen sus bienes en común tienen muchos más conflictos que los que tienen sus bienes separados": véase el *Digesto* 'De legatis', libro II, ley 'Cum pater', párrafo 'Dulcissimus' [= *Dig.* 31, 77, 20]. Así pues, este tipo de división, que es una separación de bienes, es digna de alabanza y se introdujo gracias al derecho de gentes. Por este derecho se separaron las propiedades de los bienes, se fundaron los propios reinos, se dividieron también los pueblos y se establecieron las lindes en los campos. Y de este modo un reino puede ser divisible, esto es, no compartido por varios reyes en lo que respecta al dominio y a la propiedad radical o a la esencia del reino, puesto que, como se dijo, los reinos son públicos y por lo que respecta a su esencia radical y a su dominio no pueden ser poseídos o retenidos, en particular por varios al mismo tiempo, lo cuales no pueden tener conjuntamente el dominio de una sola cosa, a no ser del modo que explicamos anteriormente al final de la reflexión precedente, pero sí, por el contrario, en lo que respecta al ejercicio y a la administración del reino. En efecto, tales reinos a veces pueden dividirse de forma recta y justa entre los hermanos, sobre todo cuando subyace una causa legítima. Pues así a menudo se evitan las discordias, sobre todo cuando los hermanos no carecen de virtudes. Así pues, si son verdaderos hermanos y están provistos de razón y de virtud, justa y naturalmente tienen la misma administración del reino, incluso de forma compartida y sin dividir. Y esto es lo que dice el filósofo en el libro II de la *Rhetorica* [= Arist. *Rh.* II 4, 1381a-1381b], que "es natural y conveniente que entre hermanos y familiares todo sea común, pero entre los demás todo separado".

[83] Para un mejor conocimiento de esta cuestión creemos que hay que presuponer otra distinción del concepto de indivisibilidad. Así pues, decimos que lo indivisible o individual es múltiple. Existe una cierta indivisibilidad natural. Y ésta adopta dos formas: unas veces mediante la división se destruye la esencia de la cosa, como, por ejemplo, si se divide un caballo, no se conserva la esen-

cia del caballo; otras veces mediante la división no se destruye por completo la esencia natural de la cosa sino que, por el contrario, se conservan íntegras sus designaciones y sus partes, si bien no de manera tan decorosa y digna como antes de la división. Como cuando una pequeña provincia se divide en dos, como se lee en la ley I del C. 'De metropoli Beryto' [= *Cod. Iust.* 11, 22] y en el comentario a ese pasaje. Es distinto si la provincia es grande y extensa. En ese caso se divide sin deshonra; es más, parece más distinguida cuando se desmiembra en partes, de igual modo que los rayos del sol no disminuyen la claridad de éste sino que la aumentan. Y esto es lo que dice el filósofo al hablar de los estados que al dividirse en varios parecen mayores, sobre todo si se dividen de forma voluntaria. Otra cosa es sólo indivisible por decisión del hombre, como el gobierno, que puede dividirse no sólo de forma natural sino también de un segundo modo, esto es, con la conservación de sus partes esenciales; pero sólo por una decisión humana resulta indivisible. Y digo 'humana', porque esta indivisibilidad no fue introducida por el derecho natural o por el derecho de gentes; pero recientemente la división ha sido prohibida por la constitución imperial de Federico, en el *Libro de los Feudos*, 'De prohibita feudi alienatione', capítulo 'Imperialis' [= *Libri Feudorum* 2, 55]. Por otra parte, cómo ha de interpretarse dicha indivisibilidad, se verá más adelante.

[84] Por lo tanto, partiendo del primer concepto de la indivisibilidad natural es indudable que un reino y un feudo pueden dividirse, puesto que tienen términos o límites establecidos; pues cualquier cosa que tenga términos o límites es divisible, como se indica en el comentario a la ley 'Stipulationes non dividuntur' del *Digesto* 'De verborum obligationibus' [= *Dig.* 45, 1, 72]. Así pues, un reino sólo es indivisible por una decisión de los hombres para la conservación y la perpetuación de los reyes y de sus familias. Por esto Bartolo, a propósito de dicha ley, dice que cualquier [**fol. 104rº**] cosa que tiene límites naturales puede dividirse, añadiendo que una y la misma cosa puede ser poseída por varias personas separadamente, de tal manera que permanezca siendo una sola cosa por deseo de los que la dividen. Por ejemplo, en una sola casa puedo tener una parte orientada hacia el levante y otra hacia el poniente, y, sin embargo, será una y la misma casa. Y ese es nuestro caso. Pues un reino es divisible por naturaleza, ya que tiene unos términos y unos límites definidos, pero por designio de algunos príncipes resulta indivisible no simplemente, sino en lo que respecta a la esencia y a la propiedad del reino, como anteriormente señalamos y seguidamente trataremos de forma más extensa.

[85] De estos presupuestos se sigue que en un reino, en el que los reyes se adoptan a través de un proceso sucesorio según una fórmula preestablecida, dos hermanos legítimos pueden por una causa justificada ser reyes al mismo tiempo lícitamente y cualquiera de ellos será llamado rey; y el propio reino, en la medida en que constituye una especie de totalidad y una cierta preeminencia de jurisdicción, poder y administración de la república, permanecerá conjuntamente en poder de ambos. Y si uno de ellos comete un delito, el otro no puede castigarlo, porque uno no tiene poder alguno sobre su semejante. Pero debido al delito de uno de ellos un superior puede ejercer su autoridad sobre los bienes de ambos, ya que esa dualidad de los dos reyes sólo tiene lugar entre ellos, pero no en lo tocante a otro, según los juristas, a los que sigue Bartolo en su comentario a la mencionada ley 'Inter tutores' del *Digesto* 'De administratione tutorum' [= *Dig.* 26, 7, 36].

[86] Y por esta razón no se realiza en el reino una división natural y real, que las leyes parecen prohibir. Y sobre esta división natural habla atinadamente Baldo[16] en la Aut. 'Hoc amplius', C. 'De fideicommissis' [= *Cod. Iust.* 6, 42, 31]. Y la corona del reino es indivisible. Y esto significa que la corona es un cuerpo esférico, cuya forma se destruye si se divide. Del mismo modo el reino, si se divide en lo que respecta a su esencia, se corrompe, dado que ninguna parte del reino es el reino, así como ninguna parte de la corona es la corona. A esta cuestión alude el C. I 'De pheudis' [= *Libri Feudorum* 1, 16].

[87] Así pues, la mencionada prohibición de división, introducida por el derecho positivo más reciente, se entiende como limitada a lo tocante a la corona y a la esencia del reino, en la medida en que el reino sufre una mutilación. Y así ha de entenderse la glosa de Inocencio al capítulo 'Licet' anteriormente citado. Estos afirman que en los reinos no hay lugar para que se produzca una legítima división y separación de un reino. Distinta, en cambio, es la situación en cuanto a la administración y el ejercicio del poder y de la jurisdicción real, ya que estos pueden dividirse y separarse, como señalamos anteriormente. Y no es obstáculo el hecho de que el reino y la dignidad feudal sean indivisibles, según consta en el mencionado C. I 'De prohibita feudi alienatione' [= *Libri*

---

16. Alude a Baldo de Ubaldis (1327-1400), natural de Perugia, que fue un afamado profesor de Derecho, consejero del Papa y una gran autoridad en Derecho Romano y en Derecho Feudal.

Feudorum 2, 55]. Pues sostenemos que, conforme a la aplicación del propio derecho de los feudos, todos los hijos son sucesores en el reino o ducado o condado, como se dice en el C. I 'Qui feudum dare possunt' [= *Libri Feudorum* 1, 1], pero de acuerdo con la costumbre sólo el primogénito es el sucesor, como allí mismo indican los comentaristas.

[88] Y sobre esta primogenitura, acerca de qué fuerzas tiene y si a partir del derecho divino y humano puede lícitamente arrebatar la legítima a los demás hijos, trataremos ampliamente en la reflexión séptima y en las siguientes.

[89] Por lo tanto, la mencionada prohibición, C. I 'Qui pheudum dare possunt', es justa en lo que respecta a la división de la propiedad y de la esencia del reino y de la corona. No así, por el contrario, en lo que se refiere a la administración, por la cual los reinos, las baronías, los condados y los ducados pueden dividirse, de modo que puedan gobernar con derechos alternativos o que uno pueda tener la administración de tal provincia y ciudad y otro la de otra, según Bartolo a propósito de la mencionada ley 'Inter tutores' y Baldo en su comentario al canon 'De prohibita feudi alienatione', cap. 'Preterea' [= *Libri Feudorum* 2, 55], donde habla Andreas, al cual sigue Martino[17], afirmando que él consideraba que los hijos de un marqués pueden repartirse entre sí las fortalezas y los marquesados en lo que atañe a su administración y a su jurisdicción y en lo tocante a sus ventajas y beneficios, no, en cambio, en lo que atañe a sus bienes o a su propiedad. Y que esto puede realizarse especialmente en los reinos lo aseguran los mencionados juristas en el capítulo 'Imperialis', párrafo 'Postea' [= *Libri Feudorum* 2, 55] y en el último capítulo, párrafo 'Porro qualiter olim pheudum alienari poterat', de manera que, por ejemplo, un hermano puede gobernar una provincia y otro otra. Lo mismo opinan los juristas en el capítulo I del C. 'De feudo marchiae' [= *Libri Feudorum* 1, 14]. Pues dicen que el reino, en lo que respecta a su ejercicio y a sus rentas, es alienable y divisible, no, en cambio, en lo que respecta a su propiedad. Sin embargo, cuando se divide en lo tocante a su ejercicio y a su administración, la división sólo dura hasta la muerte de uno de ellos. Tras su muerte el reino [**fol. 104 vº**] se consolida en las manos del otro, según Martino. Además, Oldra-

17. Martino de Lodi (Martinus Garatus Laudensis), reputado jurista y profesor de Derecho en Padua, Siena y Bolonia. Murió en 1453.

do[18] en su *Consejo* CC, al cual sigue Baldo en la mencionada Aut. 'Hoc amplius', y Martino sostienen que un padre puede dividir los reinos entre sus hijos y esta división o distribución resulta válida, según se dice en el mencionado capítulo primero 'Quibus modis feudum amittatur' [=*Libri Feudorum* 1, 5].

[90] Ante la alegación de que los reinos no pueden dividirse, Oldrado responde de forma diversa, afirmando que los derechos que tratan esta cuestión dicen que un solo reino no habituado a dividirse o un ducado único no se dividen. Distinta es la situación cuando aquel reino está formado por muchos reinos que alguna vez fueron tales, ya que, en ese caso, justamente se asigna un reino a un hijo y otro reino a otro hijo, como a menudo se llevó a cabo en diversos reinos, los cuales unas veces constituyeron un solo reino y otras veces constituyeron diversos reinos. Y actualmente existen algunos reinos que se unen por diversas sucesiones, por matrimonios y por otros variados efectos de la fortuna, como se llevó a cabo en el reino de Mallorca y de Valencia. Éstos, aunque actualmente conforman un solo reino, pueden, sin embargo, dividirse por algún motivo justificado, de modo que un hermano ocupe el reino de Mallorca y el otro el reino de Aragón, como sucedió con frecuencia según Oldrado. De esto trataremos más ampliamente en la reflexión IIII.

[91] Pero si esto puede hacerlo un padre, que no dispone libremente de los reinos, dado que, como se dijo, son públicos, mucho más fácilmente podrá realizarse esto con el consenso del hermano primogénito y ante la solicitud de todo el pueblo y de la sociedad, de la cual es propiamente la esencia de la república y de la cual procede la república: véase la ley 'Qui fundum', párrafo 'Si tutor', del *Digesto* 'Pro emptore' [= *Dig.* 41, 4, 7, 3], sobre todo para apaciguar las disputas y las disensiones.

[92] Las cosas anteriormente dichas son confirmadas por la *Teoría* del Archidiácono[19]: *distinctio* 21, cap. 'Nunc autem' [= *Decret. Grat.* I 21, 7], al que sigue el Cardenal[20] y los juristas en el capítulo 'Ad apostolice' del 'De re iudicata', *Libro*

18. Oldrado de Ponte, discípulo de Dino de Mugello, fue un experto en Derecho Canónico y en Derecho Civil. Enseñó en Montpellier y Padua. Murió en 1335.

19. Se refiere al Archidiácono de Bolonia Guido de Baysio.

20. Alude al Cardenal Francisco de Zabarellis (1360-1417), célebre canonista italiano.

Sexto [= *Sexti Decr.* 2, 14, 2]. Pues dicen que puede haber dos reyes en el mismo reino o dos emperadores por el bien de la paz; sin embargo, son considerados como uno solo. Además, sobre dos que reinan al mismo tiempo se trata en la ley 'Divi fratres' del *Digesto* 'De iure patronatus' [= *Dig.* 37, 14, 17] y en la ley 'Imperatores' del *Digesto* 'De pactis' [= *Dig.* 2, 14, 37]. A ello alude el comentario de Bartolo a la última ley del *Digesto* 'Uti possidetis' [= *Dig.* 43, 17, 4] y el de Baldo a la ley 'Si quis' del *Digesto* 'De rerum divisione' [= *Dig.* 1, 8, 11].

[93] En resumen, respalda las anteriores afirmaciones el hecho de que una ley dice que por la voluntad de los dos las cosas propias de cada uno pueden convertirse en cosas comunes a ambos: *Digesto* 'De acquirendo rerum dominio', ley 'Acto', párrafo 'Voluntate' [= *Dig.* 41, 1, 7, 8]. Y otra ley dice que nada es tan conforme a la equidad natural como que se tenga por válida la voluntad del que desea transferir su propio derecho, en el libro del *Digesto* del mismo título, ley 'Qua ratione', párrafo 'Hoc quoque' [= *Dig.* 41, 1, 9, 3]. Los juristas, en el mencionado Canon I 'Quibus modis feudum amittatur', párrafo 'Preterea' [= *Libri Feudorum* 1, 5], dicen en concreto que, si el primogénito en el reino consiente que el segundogénito sea investido en este mismo reino y que obtenga el principado, el mencionado segundogénito será el rey. También alude a esto el hecho de que por acuerdo del príncipe una provincia puede dividirse en dos según Bartolo en su comentario a la ley I del C. 'De metropolis' [= *Cod. Iust.* 11, 21, 1].

[94] Confirma lo anterior el hecho de que el primogénito puede renunciar a la primogenitura para que el segundogénito le suceda en todo; mucho más, por tanto, para que gobiernen y reinen al mismo tiempo, según Andreas y Baldo en el mencionado C. I 'Quibus modis feudum amittatur' [=*Libri Feudorum* 1, 5]. De la misma opinión es el Hostiense[21] en el c. 'Licet' de la *Decretal* 'De voto' [= *Decr.* 3, 34, 6], aunque Baldo establece este límite: cuando el primogénito cumpla 25 años, el otro podría ser restituido a su estado original. Y de forma semejante los juristas afirman que el primogénito puede vender la primogenitura, como hizo Esaú.

[95] Sin embargo, los mencionados juristas reconocen y la propia razón natural sugiere que el primogénito está obligado a velar por los demás hermanos,

21. Enrique de Susa, más conocido como el Cardenal Hostiense, fue un reconocido canonista medieval. Murió en 1271.

procurando el bienestar del reino y de las personas que lo forman. Y esto afirma el mismo Hostiense en el citado capítulo 'Licet'. Y resulta muy sorprendente que dichos juristas no citen en este lugar los textos de la Sagrada Escritura. Pues hay un pasaje de II *Paralipomenon* XXI [= 2 *Par.* 21], donde se dice que Josafat, rey de Israel, otorgó el reino a Joram, su hijo primogénito, y a los demás hijos les concedió diversos regalos. Sin embargo, todo le salió mal, ya que sus hermanos se rebelaron contra él y, al fin, fue miserablemente asesinado por una mujer, como se dirá más adelante.

[96] La tercera reflexión, más específica, muestra cómo por una causa justificada dos pueden reinar al mismo tiempo y conjuntamente en un mismo reino como territorio dividido o sin dividir; y en qué sentido ha de entenderse que dos no pueden tener el dominio o la posesión de una misma cosa conjuntamente. Aduciré también ejemplos de los antiguos y testimonios divinos con los que se demuestra que dos reinaron al mismo tiempo y que en alguna ocasión los reinos fueron divididos con justicia [**fol. 105rº**] y por mandato de Dios a veces bajo un único título real, a veces bajo distintos títulos reales.

[97] La tercera reflexión indaga más específicamente sobre si dos pueden conjuntamente reinar al mismo tiempo en un mismo reino y cómo; o si un reino puede dividirse de manera que cualquiera pueda recibir el título de rey en una determinada porción del reino.

[98] Por tanto, comenzaremos a partir de los fundamentos del derecho positivo. Después los corroboraremos con los hechos de los antiguos y también con los testimonios de las Sagradas Escrituras.

[99] Así pues, según hemos propuesto, el hecho de que dos reinen al mismo tiempo acontece de dos modos; un primer modo, como un territorio efectivamente dividido y, un segundo modo, como un territorio enteramente sin dividir.

[100] Primer modo, es decir, como un territorio dividido. Afirmamos que por las causas anteriormente mencionadas un reino puede dividirse según los modos antes descritos. Y las partes resultantes ya no son más las partes de un reino; por el contrario, conforman un reino completo y separado el uno del otro. Pues de forma semejante la ley dice que si dos tienen una casa o una finca o una heredad dividida en partes, esas partes, sin duda, ya no son las par-

tes de una finca; por el contrario, conforman fincas completas e independientes la una de la otra, ya que por la decisión personal o por la división del *paterfamilias* o por el deseo de los hermanos toda la finca se partió en dos fincas y cada una conforma una finca completa, no las partes de una finca dividida, como bien dice la ley 'Si quis duas', párrafo 'Si quis partem', del *Digesto* 'Communia prediorum', donde se lee: "no se llama parte de una finca, sino finca completa" [= *Dig.* 8, 4, 6, 1].

[101] Mediante el segundo modo dos pueden ser reyes sin dividir su territorio. En tal caso nada propio tiene ninguno de ellos en cada ciudad o fortificación ni en las rentas; y no pueden llamarse partes distintas ni reinos distintos. Del mismo modo la ley dice que, cuando dos o más obtienen pro indiviso una heredad o una casa, ninguno de ellos tiene nada determinado, ni siquiera en la porción más pequeña de tierra, sino que cada uno tiene parte en cada parte o trozo de esa tierra o finca. Y no pueden llamarse partes distintas y menos aún fincas diversas, sino que constituye una sola finca en su totalidad: véase la ley 'Menius', parágrafo 'Duobus' del *Digesto* 'De legatis' II [= *Dig.* 31, 66, 1] y en este mismo lugar los comentarios de los glosadores; también lo que dicen los juristas en el *Digesto* 'Si certum petetur', ley 'Nam et si fur', al final [= *Dig.* 12, 1, 13].

[102] Por lo tanto, dos hermanos pueden obtener un reino al mismo tiempo pro indiviso y sobre cada pequeña parte de ese reino cualquiera de ellos tiene potestad. Sin embargo, no pueden llamarse reinos divididos ni dos reinos ni reinos distintos, y aún menos pueden llamarse dos partes, sino una sola totalidad y un solo reino. Y el que tiene una parte tiene también el todo; y esto no se opone a la naturaleza ni a la unidad que se exige en los reinos, dado que en realidad no es sino un único reino. Esto es lo mismo que sabiamente dijo el filósofo en el libro tercero de la *Physica*, que son uno aquellas cosas cuya esencia es una [= Arist. *Ph.* III 202b]; así pues, cuando dos poseen un reino pro indiviso, la esencia de ese reino es una y, por esta razón, se considera un solo gobierno. Y aunque reinen dos personas, sin embargo, reina uno solo y una unidad, no diversos, ya que a la unidad se opone la diversidad. Pero no es diverso el reino cuya esencia no es diversa ni está dividida en partes separadas. En cambio, es distinto cuando un reino o la propia administración del reino se dividen no pro diviso ni pro indiviso, como se dijo, sino que la propia esencia del reino o la corona se escinde y sufre una mutilación. Y este tipo de división está prohibida por la ley.

[103] Se produce una división o separación de este tipo en un reino, cuando un solo reino se escinde en dos provincias o en varios distritos o ciudades y se pierde el nombre del reino, lo cual las leyes no permiten que se produzca. Y esta es propiamente una división y una escisión en la corona del reino y en su naturaleza y esencia, que las leyes parecen prohibir.

[104] Del mismo modo que la república romana, después de sus triunfos, a algunos reinos los partió y escindió de manera que los dividía en provincias fijas, suprimiendo el nombre de reino. A éstas unas veces las hacía consulares y otras veces colonias de la ciudad. Así también sucedió en Italia: pues Lombardía solía constituir un reino que se llamaba 'Reino de los Longobardos'. Sin embargo, después, tras perder el título real, quedó reducido a un territorio provincial, según se cree, como castigo por rebelarse contra la Sede Apostólica. Así también el Reino de los Burgundios sufrió una mutilación, al ser privado del título real y segregársele algunas provincias.

[105] Pero descubrimos que también en España sucedió esto mismo. Pues, a pesar de que toda España acostumbraba a conformar un solo reino, después [**fol. 105vº**], sin embargo, antes de la prohibición de dividir los reinos en varias provincias, el Reino de España se dividió por diversos motivos y cada provincia tuvo su propio rey. Pero después se suprimió el título real en algunas provincias, porque de nuevo comenzaron a asociarse, como el reino de Galicia, el reino de Córdoba, el de Toledo y otros similares. Cada una de estas provincias tuvo alguna vez su propio rey; pero ahora son simples provincias del reino de Castilla. Y todas estas cosas sucedieron unas veces por las guerras y las asechanzas y otras por orden del rey que a la sazón estaba al frente de toda España, el cual repartió los reinos entre sus hijos y sus descendientes, y dio a cada uno una determinada provincia que constituyó como reino. Del mismo modo sucede en la provincia de Portugal, que hace 270 años se separó del reino de España o Castilla y se constituyó como reino. También leemos en el primer *Libro de los Macabeos* [= 1 *Macch*. 1, 7-10] que Alejandro el Macedonio actuó de igual manera, ya que, como dijimos anteriormente, mientras vivía, repartió el reino entre sus hijos, los cuales se impusieron las coronas reales. Por último, leemos que también en el reino de Israel ocurrió algo parecido según testimonian las Sagradas Escrituras. Pues dice San Agustín en su libro *Sobre la Ciudad de Dios* [= Aug. *Ciu*. 17, 21] que las tribus de Judá y de Benjamín, después de la división y la desmembración del reino de Israel y por mandato de Dios, adoptaron el nom-

bre de reino de Judá; y con este título comenzó su andadura, separándose de Israel, donde había diez tribus que tenían su propio rey de Israel. Y añade Agustín que, una vez dividido el reino de este modo, el primero en reinar en Judá y Jerusalem fue Jeroboam, esclavo de Salomón; y, aunque Roboam, hijo de Salomón, había pretendido perseguir a esta parte desgajada, por considerarla un régimen despótico, el profeta por mandato de Dios prohibió al pueblo que luchara contra sus propios hermanos. Por esto dice Agustín: "parece por lo dicho anteriormente que no cometió ningún pecado el rey de Israel ni el pueblo, sino que se cumplió la voluntad de un Dios vengador. Tras conocerse su voluntad, ambas partes se calmaron y establecieron la paz". Estas son las palabras de Agustín. A partir de ellas queda claro que por mandato o por voluntad de un Dios vengador o que así lo ordenaba, por motivos ocultos para nosotros, un reino puede dividirse en dos, de tal manera que haya dos reyes y que cada uno sea nombrado por su propio reino. Que esto era lícito queda claro por esta razón: porque, cuando Roboam quiso recuperar la parte del reino de Israel, esto es, el reino de Judá, por considerarlo como una tiranía y que se había escindido de hecho, Dios se lo prohibió. Y por ello resulta evidente que en este caso se actuó con rectitud. Pues, de ninguna manera puede haber iniquidad en Dios: él es recto y rectos son sus juicios. Y está escrito en los Textos Sagrados: "Justo es el Señor con todos los suyos" [= *Bar.* 2, 9]. Y *Job* dice [= *Iob* 8, 3]: "el Todopoderoso no pervierte la justicia". Y en *Isaías* Dios dice [= *Is.* 55, 11]: "No saldrá de mi boca nada que no sea justo". Por tanto, si la división previamente realizada se hizo por orden de Dios, en consecuencia, fue justa y lícita.

[106] Sobre todo porque, como dice Agustín, se realizó una división no de la religión sino del reino; y añade que después ambos reinos quedaron tranquilos y en paz, como si esa división y separación fuera grata a Dios.

[107] De todo lo cual resulta meridianamente claro que un mismo reino puede recaer en manos de dos personas no sólo como territorio sin dividir sino también como territorio dividido. También queda claro cómo ha de interpretarse que esté prohibida la escisión y la división dentro de los reinos.

[108] Cuarta reflexión, en la cual se deduce que un reino puede dividirse o que dos pueden reinar al mismo tiempo en él, sobre todo si era costumbre que alguna vez se realizara tal división del reino o si era habitual que dos reinaran al mismo tiempo.

[109] La cuarta reflexión indaga sobre si, a veces, es habitual en un reino que el reinado se divida entre los hermanos o que dos reinen. Tal costumbre contribuiría a que dos personas puedan lícitamente y por derecho reinar al mismo tiempo en un mismo reino del modo en que se dijo anteriormente.

[110] Para alcanzar esta deducción partimos del presupuesto de que, según indica el filósofo en el libro primero de su *Ethica*, lo habitual, lo que se encuentra frecuentemente, nos parece un hecho innato y semejante a la naturaleza. Y en otro lugar dice que algunas cosas resultan más beneficiosas gracias a la costumbre. Pero en el libro II de su *Politica* afirma que las leyes y las propias constituciones no tienen ninguna fuerza para persuadir a no ser a través de la costumbre; y no son respetadas a menos que se inclinen a la costumbre.

[111] En efecto, es grande el poder de la costumbre, sobre todo en lo que concierne al principado, a la potestad y a la jurisdicción; pues sólo la costumbre concede potestad y jurisdicción, como en la ley I y en la última ley del C. 'De emancipationibus liberorum' [= *Cod. Iust.* 8, 48, 1 y 8, 48, 6]; y en la ley 'More maiorum' del *Digesto* 'De iurisdictione [**fol. 106rº**] omnium iudiciorum' [= *Dig.* 2, 1, 5]; también hay un comentario en el C. I 'De pheudo marchie' [= *Libri Feudorum* 1, 14] y en el capítulo 'Firmiter', parágrafo 'Preterea' del C. 'De prohibita feudi alienatione' [= *Libri Feudorum* 2, 55]. Por esto los estatutos sobre los principados y feudos suelen recibir el nombre de costumbres y usos de los feudos antes que el de leyes, aunque estén escritas e incluidas en el corpus de textos legales.

[112] Sin embargo, como dijimos en la precedente reflexión, es evidente que gracias a la costumbre los reinos y los ducados pueden dividirse. Y donde existe tal costumbre, es válida una división o un reparto de este tipo, como comentan y señalan Andreas, Baldo y los modernos juristas a propósito del mencionado cap. 'Imperialis', 'De prohibita feudi alienatione' [= *Libri Feudorum* 2, 55]. Y añaden los juristas que la división se realizó con el acuerdo del primogénito porque uno tenía un lugar y el otro otro lugar distinto o por una alteración o porque a uno solo se le asigna el gobierno. Otros, en cambio, tienen lugares o bienes claramente establecidos, como indica ampliamente en este pasaje Baldo. Incluso los mencionados juristas llegan a afirmar, en el C. I 'De pheudo Marchie' [= *Libri Feudorum* 1, 14] antes citado, que los principados y las jurisdicciones se dividen según la costumbre general; especialmente en lo

tocante a su ejercicio y a sus rentas el reino es divisible, aunque, por el contrario, en lo que atañe a la propiedad radical, los reinos no suelen dividirse.

[113] Y añaden los juristas en el mencionado C. I que, en caso de que la división se realice en cuanto a la administración y a las rentas, tal división sólo dura hasta la muerte de aquel, como se dijo ampliamente en la segunda reflexión.

[114] Lo anterior se confirma porque esta costumbre es conforme al derecho común y al dictamen de la razón natural, la cual admite por igual, sin establecer ningún tipo de distingos, a los hijos para la sucesión: en la ley 'Cum antiquioribus' del C. 'De iure deliberandi' [= *Cod. Iust.* 6, 30, 19]; y en la ley 'Maximum vitium' del C. 'De naturalibus liberis'[22] y en la ley I del 'De legitimis heredibus' [= *Cod. Iust.* 6, 58, 1]. Y más adelante las trataremos. Por lo tanto, si alguna vez se realizó una división de este tipo en un reino o dos tenían la costumbre de reinar al mismo tiempo mediante las modalidades ya mencionadas, no parece existir ningún inconveniente para que dos hermanos compartan la administración de un reino tomando sus vidas como límite; y, tras la muerte de uno, el reino recaerá en el otro, el cual por derecho debe sucederle, como indicamos anteriormente. Y esto es lo que dice el filósofo en los libros IV y VI de su *Politica*, que en los grandes reinos conviene que haya varios gobiernos y que uno pueda dividirse en varios por motivos bien justificados.

[115] Quinta reflexión, en la que se indaga acerca del título del reino: sobre si en un solo reino dos pueden titularse como reyes conjuntamente con un solo título real o si debe establecerse un nuevo título para los dos que reinan pro diviso y si sucede lo mismo en los cargos eclesiásticos.

[116] La quinta reflexión indaga acerca del título real: sobre si en un mismo reino dos podrían recibir conjuntamente el título de reyes, de modo que ambos sean nombrados reyes de un mismo reino indivisible. Pero a algunos les parecería que esto no puede realizarse legalmente, ya que anteriormente se mostró que la corona del reino, es decir, el título real, no puede dividirse. Igualmente, dado que el título real es un título de excelencia, no puede, al pa-

22. Aunque remite a *Cod. Iust.* 5, 27, parece tratarse de un error, ya que la ley que comienza con las palabras 'Maximum vitium' se halla en *Cod. Iust.* 6, 28, 4.

recer, corresponder más que a uno solo, pues, como dice el filósofo, "lo que se dice por excelencia conviene a uno solo" [= Arist. *Top*. V 3 y 5]: así en el mencionado canon 'In apibus', 7 q. 1 [= *Decret. Grat*. II 7, 1, 41].

[117] Pero creemos que dos pueden titularse como reyes conjuntamente de un mismo reino.

[118] En primer lugar, porque, como ya se dijo, los reinos son públicos y los reyes son administradores públicos con un cargo regio, que es público por su autoridad. Y, como antes se dedujo y más adelante deduciremos con mayor amplitud, dos o más, al ocuparse de la administración de los asuntos públicos, pueden con toda justicia recibir el título de rectores y magistrados.

[119] En segundo lugar, dos pueden ser tutores del mismo pupilo y cualquiera de ellos es llamado su tutor. A su vez, dos o más se denominan herederos universales de un solo difunto dentro de una sola herencia universal: véase la ley 'Quociens', parágrafo 'Heredes' del *Digesto* 'De heredibus instituendis' [= *Dig*. 28, 5, 9, 12], donde se dice: "si hay más, todos son sucesores legales, herederos iguales".

[120] En tercer lugar, el hijo del rey, viviendo el padre, puede llamarse con toda justicia rey, como se dice en el canon 24, q. 1, en su último capítulo [= *Decret. Grat*. II 24, 1, 42]. También allí véase el comentario del glosador, cuya explicación es la siguiente: los hijos, aun viviendo el padre, son propietarios y sólo les falta la administración de los bienes; y nada nuevo adquieren con la muerte del padre, si bien existe entre ellos una cierta continuidad: ley 'In suis' del *Digesto* 'De liberis et postumis' [= *Dig*. 28, 2, 11] [**fol. 106vº**]. Pues del mismo modo que los rayos generados por el sol reciben de él su nombre y su esplendor, manteniéndose el sol en todo su vigor, así dos hermanos del mismo padre o un padre y un hijo podrán ser nombrados y celebrados como reyes: véase el comentario de Juan Andreas al capítulo 'Venerabilem' de la *Decretal* 'De religiosis domibus' [= *Decr*. 3, 36, 7].

[121] En cuarto lugar, la excelencia y la dignidad del padre se propaga a los hijos y en ellos no se extingue tras la muerte del padre: véase la ley 'Emancipatum' del *Digesto* 'De senatoribus' [= *Dig*. 1, 9, 7]. Pues la antigua dignidad pasa del padre al hijo por propio derecho, ya que ambos se consideran la

misma persona. Más aún, se propaga al hijo, como señala la mencionada ley 'In suis' [= *Dig.* 28, 2, 11] y más explícitamente en la ley 'Liberos' del *Digesto* 'De senatoribus' [= *Dig.* 1, 9, 10] y en la ley 'Imperator' del *Digesto* 'De statu hominum' [= *Dig.* 1, 5, 8].

[122] En quinto lugar, se narra en la Historia Sagrada [= 1 *Par.* 23, 1] que, durante el reinado del rey David, Salomón adoptó el título de rey. Y por esto San Agustín en el libro XVII *sobre la Ciudad de Dios* [= Aug. *Ciu.* 17, 20, 1] señala que dos pueden reinar y llamarse reyes al mismo tiempo, como dice Francisco de Mayrones en su comentario al mencionado libro *sobre la Ciudad de Dios*.

[123] En sexto lugar, mucho mayor es la unicidad del obispo respecto a su iglesia que la del rey respecto a su reino, como se lee en el cap. 'Inter corporalia' y en el cap. 'Licet' del decreto 'De translatione episcopi' [= *Decr.* 1, 7, 2 y 4]. Sin embargo, es evidente que puede haber y pueden nombrarse al mismo tiempo y conjuntamente dos obispos en una misma iglesia y diócesis.

[124] Sobre todo, cuando existe una causa administrativa. Por esta razón, Agustín y Valerio fueron al mismo tiempo obispos de la iglesia de Hipona. Pues dice el Canon 7, q. 1 'Non autem' [= *Decret. Grat.* II 7, 1, 12] que, sin que Valerio se viera afectado, Agustín fue nombrado coobispo de la iglesia de Hipona. Una glosa a este pasaje dice que ambos fueron obispos de forma conjunta por consejo de la utilidad común y que los dos podían unir y absolver del pecado. Según unos, ambos tenían la jurisdicción y la potestad de forma conjunta. Otros, en cambio, aseguran que el uno sin el otro no podía actuar como juez a no ser que contara con el consenso del otro o a no ser que compartieran entre ellos la administración de la iglesia.

[125] Pues también en la iglesia primitiva todos los obispos gobernaban la iglesia en común, como se señala en el capítulo 'Cum sit romana' de la *Decretal* 'De appellationibus' [= *Decr.* 2, 28, 5]. El Archidiácono, sin embargo, en el canon 'Non autem' 7, q. 1 [= *Decret. Grat.* II 7, 1, 12], cuenta que Agustín dijo que, de haber sabido la prohibición de la iglesia, no habría aceptado el episcopado, como comentan los modernos juristas en el capítulo 'Quanto' del decreto 'De officio ordinarii' [= *Decr.* 1, 31, 7]. Sea como fuere, es clarísimo que puede haber y pueden nombrarse dos obispos para una misma iglesia, como también puede haber un solo obispo para dos iglesias: véase el canon 21, q. 1

'Relatio' [= *Decret. Grat.* II 21, 1, 5] y el mencionado capítulo 'Non autem' [= *Decret. Grat.* II 7, 1, 12], donde los glosadores afirman que en alguna ocasión hubo dos o más emperadores al mismo tiempo –ley 'Imperatores' del *Digesto* 'De pactis' [= *Dig.* 2, 14, 37]– no sólo por mandato del pueblo sino también por su propia voluntad y decisión.

[126] Así, por ejemplo, gobernaron al mismo tiempo los emperadores Diocleciano y Maximiano, que hicieron gala de tanta templanza y virtud como para gobernar de forma conjunta, aunque Diocleciano en oriente y Maximiano en occidente. Al final, con esta misma templanza e increíble moderación ambos renunciaron a tan alta dignidad el mismo día; y optaron por una vida privada pero muy agradable el uno en Nicomedia y el otro en Milán, según nos cuentan Orosio y Trogo. Después gobernaron al mismo tiempo los hermanos Valentiniano y Valente. Por último, al morir Valentiniano, gobernaron al mismo tiempo su hijo Graciano y Valente. Pero también los Antoninos Marco y Vero gobernaron al mismo tiempo y de forma conjunta; y en el imperio estuvieron tan unidos que ni siquiera hubo entre ellos una sola palabra de desacuerdo. Y así estos gobernaron al mismo tiempo, porque accedieron al poder sin envidias ni recelos; de estos se habla en el canon 'Quod autem', *distinctio* 21 [= *Decret. Grat.* I 21]. A otros muchos nombra Valerio Máximo a los cuales alaba en gran medida, porque con su templanza atemperaron las envidias que despertaba la dignidad de su imperio y en tan alta posición acogieron a algunos como colegas suyos. Esto mismo se cuenta de Teopompo, rey de Esparta, que, como dice el propio Valerio [= Val. Max. 4, 1, ext. 8], restringió la potestad real diciendo que era seguro el poder que impone templanza a sus fuerzas. Así, en suma, se alaba a Fabio Máximo [= Val. Max. 4, 1, 5] que, tras haber obtenido durante largo tiempo el consulado para su casa y su familia, no aceptó el ofrecimiento del senado para nombrar a su hijo cónsul, pese a sus merecimientos, a fin de que el más alto poder no se perpetuara en una sola familia. Así también Pítaco [= Val. Max. 6, 5, ext. 1], rey de Mitilene, quiso ser el jefe de los Mitilenos durante tanto tiempo cuanto fue necesario para su tutela y para el mejor gobierno [**fol. 107rº**] de la república. Pero después, como hubiera rechazado el mando y sus ciudadanos lo hubieran reclamado, se negó a volver para no seguir siendo el jefe de los ciudadanos durante más tiempo del que convenía a la república.

[127] Por tanto, si en el imperio, por el que se extiende la monarquía del mundo, a menudo gobernaron dos personas, con mucha más razón puede

haber y pueden nombrarse dos reyes para un solo reino. La razón para esta prohibición no es tan importante, porque en el mundo sólo hay un emperador, pero hay muchos reyes: así en el canon antes citado 'In apibus' 7, q. 1 [= *Decret. Grat.* II 7, 1, 41], donde se dice: "Un solo emperador etc.". Y puesto que sólo hay uno en el orbe, no admite división, como allí mismo se señala.

[128] En séptimo lugar, no constituye un obstáculo lo que se decía en sentido contrario, sobre todo lo que afirmaba el filósofo ("lo que se dice por excelencia, a uno solo conviene"), ya que esto tiene lugar en un solo monarca que destaca sobre los demás, como es el Pontífice Romano. Pues uno solo debe nombrarse y constituirse como Papa y no puede haber dos Señores Apostólicos, como se indica en el mencionado capítulo 'Non tamen'[23], puesto que la iglesia universal no puede tener dos cabezas. En primer lugar, porque lesionaría el artículo 'Una, santa y apostólica iglesia' y, además, sería monstruoso que la iglesia tuviera dos cabezas. Pues en tal caso la iglesia no sería una ni sería bella y hermosa, sin mancha ni arruga, al tener el desdoro de las dos cabezas. Mas a uno solo, que personifica una sola iglesia, se le dijo: "tu serás llamado *céphas*, es decir, cabeza": *distinctio* 22, c. 'Sacrosancta' [= *Decret. Grat.* I 22, 2], según dice Uguccione a propósito del mencionado capítulo 'Non autem' [= *Decret. Grat.* II 7, 1, 12].

[129] En octavo lugar, lo anteriormente dicho se corrobora con un razonamiento irrefutable: el que no carece de los bienes, no debe carecer del nombre: así consta en la última ley del C. 'De sententiis ex periculo recitandis' [= *Cod. Iust.* 7, 44, 3], en la ley 'A nullo iudice' del C. 'De feriis' [= *Cod. Iust.* 3, 12, 3]; en la *distinctio* 38, canon 'Que ipsis' [= *Decret. Grat.* I 38, 5] y también en los comentarios a este pasaje. Es obvio que dos hermanos, hijos del rey, no carecen de los bienes ni del derecho del reino; por tanto, no deben carecer del título de rey. No encuentro obstáculo en que se diga que sólo uno, el primogénito, tiene en sus manos el gobierno y que, en tal caso y por esta misma razón, es el único que debe ennoblecerse con el título de rey. Pues creemos que es compatible que uno sea y además le llamen rey, aunque no posea el reino. Más aún, según sostiene Bartolo en su comentario al epígrafe C. 'De dignitatibus' [=

23. Parece confundirlo con el mencionado capítulo 'Non autem' = *Decret. Grat.* II 7, 1, 12.

Cod. Iust. 12, 1], cualquiera puede tener dignidad real, consular o senatorial, aunque no sea rey ni senador. Así mismo puede existir un obispo sin fieles, como se indica en el comentario al capítulo 'Licet' del decreto 'De translatione' [= *Decr.* 1, 7, 4] y al capítulo 'Nisi cum pridem' del decreto 'De renuntiatione' [= *Decr.* 1, 9, 10]. Pues también algunos pueden ser y llamarse duques y condes sin tener ningún ducado ni ningún condado, como dice el glosador a propósito del mencionado cap. 'Non autem'; como es común en Alemania, donde todos los hijos del duque son llamados duques; pues esta dignidad tiene un cierta cualidad que no es innata en ningún otro sujeto temporal.

[130] Sexta reflexión, en la cual se trata de averiguar si sucede lo mismo en todas las dignidades y si, en caso de que la primogenitura pueda admitirse en los reinos, un hermano menor de edad, contra la voluntad del primogénito o del pueblo, puede reinar con toda justicia al mismo tiempo que el primogénito como territorio indiviso o dividido; y si el Papa o el padre podrían hacer esto mismo; también versa sobre la ambición de reinar y sobre los males que de ella derivan.

[131] La sexta reflexión trata de averiguar si, en caso de que la primogenitura pueda admitirse en los reinos, (artículo que abordaremos con mayor amplitud en la reflexión séptima y siguientes) el hijo nacido en segundo lugar o cualquier otro, contra la voluntad del primogénito, puede al mismo tiempo ser y convertirse en rey en un mismo reino como territorio indiviso o quizás dividido en lo que respecta a la administración concreta de determinadas provincias o ciudades y en lo tocante a las rentas, como se dijo, omitiendo por mor de la brevedad los razonamientos que de aquí podrían fácilmente aducirse.

[132] Creemos que el segundogénito, en contra de la voluntad del primogénito, no puede asumir el título de rey en un mismo reino de forma conjunta con el primogénito ni como territorio dividido ni sin dividir, a no ser por la superioridad de la virtud y por la excelencia de dicho segundogénito y con el permiso del primogénito, como antes dijimos, o por instigación de algún otro importante motivo: especialmente para pacificar y calmar las guerras intestinas dentro de la república o en caso de que hubiera un duda más que probable acerca del derecho de uno de ellos o si el primogénito fuese proclamado indigno para reinar por aquel que puede hacerlo con justicia y rectitud, y como tal fuese condenado tras la celebración de un proceso legal contra él. Y no sin

cierto misterio dijimos que había de ser depuesto por aquel que puede hacerlo con justicia y rectitud, porque los reyes que, procedentes de un linaje concreto, reinan naturalmente sin reconocer [**fol. 107 vº**] un superior entre los sujetos temporales, no pueden ser castigados ni depuestos por otro que no sea el Romano Pontífice, vicario en la tierra de aquel que es el único capaz de transferir los reinos de un pueblo a otro, como recuerda la Sagrada Escritura [= *Eccli.* 10, 8]; y solamente cuando exista una causa legítima e importante y se respete el mandato de la ley. Por esta razón los nobles y los barones del reino ni siquiera en nombre del pueblo pueden formar un proceso por falta de autoridad y jurisdicción, ni tampoco pueden deponer o castigar a su rey por cualquier delito. Más aún, en tal caso incurren en sacrilegio y en crimen de lesa majestad. A esta cuestión le dediqué un amplio y especial tratamiento en el libro *Sobre la monarquía y sobre el origen y la variedad del principado*, que he sacado a la luz recientemente.

[133] Así pues, prosiguiendo con nuestro plan, nos queda concluir que el segundogénito no puede reinar conjuntamente con el primogénito ni separadamente (*pro diviso*) ni sin dividir (*pro indiviso*), a no ser con el permiso del primogénito. Muchos argumentos nos llevan a esta conclusión.

[134] En primer lugar, el testimonio de las Sagradas Escrituras: en efecto, en el *Libro de los Reyes* [= 1 *Reg.* 1 y 2] se lee que el rey David, viviendo todavía él, instituyó como rey a Salomón, el menor de sus hijos, excluyendo al primogénito, pero no de otro modo sino con el consentimiento del primogénito. Por esto Adonías, el mayor de los hijos, dijo a Betsabé: “Tú sabes que mío era el reino y que Israel me propuso como su rey, pero esto fue llevado a cabo por el Señor” [= 1 *Reg.* 2, 15]. Con estas palabras se demuestra claramente que el mismo Salomón reinó con la voluntad y el consentimiento del primogénito, aunque según algunos se considera que Salomón fue instituido como rey más por disposición divina que humana, como señalamos ampliamente al principio de nuestro libro *Los baluartes de la monarquía*.

[135] En segundo lugar, llegamos a la conclusión de que esto podría ser realizado o por el Papa, que es el superior de tales reyes, o por el padre o por el pueblo. No lo realizan el Papa ni el Emperador, sobre todo sin motivo justificado, pues, aunque Dios somete las leyes a los príncipes y, sobre todo, al Papa, su vicario, sin embargo, no les somete los contratos ni los antiguos pactos de los rei-

nos, como indican los juristas, a los que sigue Cino de Pistoia[24] en su comentario a la ley 'Digna vox' del C. 'De legibus' [= *Cod. Iust.* 1, 14, 4]. Pues, según algunos, se estableció, al parecer, un pacto entre el pueblo y toda aquella estirpe, de la cual proceden los reyes, para que sólo el primogénito pudiera tener acceso a la sucesión. Por otra parte, por esta misma razón no podría darse el caso de que un padre, en perjuicio del primogénito, instituyera como rey al segundogénito al mismo tiempo en el mismo reino. Además, el testador no puede hacer que las leyes y las duraderas costumbres, tras tergiversar su sentido, queden sin efecto en su testamento: así consta en la ley 'Non potest' del *Digesto* 'De legatis' I [= *Dig.* 30, 55]; y esta misma opinión la sostiene Juan Andreas en el mencionado capítulo 'Licet' de la *Decretal* 'De voto' [= *Decr.* 3, 34, 6], especialmente si no existe una causa muy importante. Pero dije 'muy importante' por esto, porque un padre no podrá perjudicar al primogénito ni siquiera por los motivos por los que un vasallo es privado de su feudo, como señalan los comentaristas en el capítulo 'Ad apostolice' del 'De re iudicata', *Libro Sexto* [= *Sexti Decr.* 2, 14, 2] y Baldo en la última ley del C. 'De legibus' [= *Cod. Iust.* 1, 14, 12].

[136] En cambio, es distinto si el primogénito cometió alguna acción desagradable por la cual los hijos suelen ser desheredados, como señalan el Hostiense y Juan Andreas en el mencionado c. 'Licet' de la *Decretal* 'De voto' [= *Decr.* 3, 34, 6] y en el capítulo 'Quintavalis' del 'De iure iurando' [= *Decr.* 2, 24, 23]. Y por estas mismas razones el pueblo del reino no podría sin motivo justificado perjudicar al primogénito, puesto que el pueblo como tal no tiene jurisdicción contra el príncipe a causa del mencionado pacto tácito con sus parientes y con sus padres, como antes señalamos. También una causa suficiente podría ser la existencia de una duda injustificable acerca del derecho del primogénito, porque entre ellos surgió un conflicto interno o por alguna otra causa evidente y pública, como indicamos anteriormente.

[137] Pues a este respecto existe una especial doctrina de los juristas, a los que sigue Inocencio en el cap. 'Prudentiam' de la *Decretal* 'De officio delegati' [= *Decr.* 1, 29, 21] y Angelo de Ubaldis[25] en la ley II, párrafo 'Ex hiis', del *Digesto*

24. En el manuscrito sólo aparece *Chi.*, que creemos que puede tratarse de la abreviatura del jurista italiano Cino de Pistoia (1270-1336/7).

25. Angelo de Ubaldis (1328-1407), como su hermano Pedro Baldo, fue profesor de Derecho y un destacado especialista en el *Corpus Iuris Civilis*.

'De verborum obligationibus' [= *Dig.* 45, 1, 2, 2]. Y cuando hay un conflicto entre los hijos del rey y cualquiera de ellos pretende hacer uso de su derecho, el Papa les insta a alcanzar un acuerdo. Y si no se ponen de acuerdo, se les obliga a gobernar y a hacer uso del reino alternativamente. Y mediante esto se demuestra la otra parte de la mencionada conclusión. Para corroborar lo que se dijo añádase que, si el primogénito es facineroso o perjudicial para la república o, en otros casos, incapaz o inclinado a la tiranía, y como tal es jurídicamente condenado por aquel que tiene el poder para hacerlo, por el beneficio de la república el padre puede entregar el reino al segundogénito, como hizo el rey David. La razón de esto es que la costumbre del reino que posibilita que sólo reine el primogénito no debe ir en contra del bien de la república: véase la ley 'Quod favore' del *Digesto*[26] 'De legibus' [= *Cod. Iust.* 1, 14, 6], como indica Baldo en la mencionada Aut. 'Hoc amplius' [= *Cod. Iust.* 6, 42, 31].

[138] Pero lo que dijimos sobre que un delito flagrante y digno de destitución o una manifiesta incapacidad del primogénito da paso al segundogénito, es absolutamente cierto. Pues la costumbre de la primogenitura, siendo como es usurpatoria, consuetudinaria y contraria al derecho [**fol. 108rº**] natural –como inmediatamente explicaremos–, debe entenderse como aplicable sólo en caso de que se trate de una persona capaz, no de un tirano o de un criminal o de uno incapacitado por naturaleza para reinar. Sin embargo, es distinto si a posteriori se convierte en un derrochador o en un loco o en un incapacitado, en particular después de que el reino quede radicado en su persona. En tal caso no se le arrebata el reino a petición de un hermano que ambiciona el poder y conspira contra el rey, sino que se les concederá un administrador o un colaborador según el rescripto del c. 'Grandi' de la *Decretal* 'De supplenda negligentia prelatorum' [= *Sexti Decr.* 1, 8, 2]. Y más extensamente tratamos esta cuestión en el libro *Sobre la monarquía y el origen del principado*, libro II. Mi opinión sería distinta si por la ambición de reinar o por una conspiración urdida contra el primogénito se procurara la expulsión del rey o se pretendiera que ambos reinasen conjuntamente.

[139] Pues en tal caso una persona de este tipo debe ser expulsada antes que acogida como rey, para que no obtenga ninguna recompensa por su ambición

26. Se trata, al parecer, de un error del original, ya que alude al *Codex Iustiniani*.

y sedición: *distinctio* 40, c. 'Miramur' [= *Decret. Grat.* I 61, 5]; *distinctio* 46, c. 'Seditionarios' [= *Decret. Grat.* I 46, 8]; canon 1, q. 1 'Nullus' [= *Decret. Grat.* II 1, 1, 118]; *distinctio* 43, c. 'Quia per ambitiones' [= *Decret. Grat.* I 64, 6]; *distinctio* 21, c. 'Primus' [= *Decret. Grat.* I 25, 6]; y la última ley del *Digesto* 'Ad legem Iuliam de ambitu' [= *Dig.* 48, 14, 4].

[140] Así pues, de estos que debido a la codicia por reinar suscitan rebeliones y provocan desórdenes en los reinos contra el primogénito, y de los que les apoyan, hay que temer que les ocurra lo mismo que a propósito de Abimelech recuerda la Sagrada Escritura en el *Libro de los Jueces* IX [= *Iud.* 9, 22-57]. Éste mismo, aunque era hijo de Gedeón, príncipe y general del pueblo de Israel, sin embargo, a causa de su ansia por gobernar usurpó el reino con prontitud y por la fuerza, expulsando e incluso asesinando a sus hermanos primogénitos con la ayuda de los Israelitas. Pero reinó muy poco tiempo y fue un pésimo sucesor de todos ellos. Tanto desagradó a Dios aquella codicia por reinar que envió un espíritu malo contra él y contra sus cómplices. Como atestiguan las Sagradas Escrituras, murió por el golpe de una piedra lanzada por una mujer y los suyos se dispersaron. Según Flavio Josefo padecieron estos males porque habían vituperado y habían conspirado contra los hijos de Gedeón [= I. *AI* 5, 250]. Pues dice la Sagrada Escritura que Dios justamente les devolvió el mal que habían causado contra Gedeón y sus hermanos. Pero no constituye un obstáculo la posible objeción de que, según la opinión de Aristóteles expresada en su *Politica* [= Arist. *Pol.* II 9, 1271a], los lacedemonios, que fueron los mejores políticos, creían que contribuía a la salud del reino el hecho de que estuvieran en desacuerdo con el rey aquellos que debían sucederle. Su argumento era que uno enmendaba lo que el otro hacía mal. Por esta razón, cuando enviaban embajadores, elegían adrede a hombres que se odiaban mutuamente y que eran enemigos entre sí, a fin de que uno retuviera al otro, en caso de que pretendiera actuar contra la república.

[141] A esta objeción podemos responder que Aristóteles se limitó a citar la costumbre que tenían los lacedemonios. Sin embargo, no la aprueba. Incluso el propio filósofo en el libro segundo de su *Politica* [= Arist. *Pol.* II 8, 1269a] afirma que no es bueno el modo de gobierno que promulga leyes mediante las cuales se permite desobedecer al príncipe y mostrarse arrogante frente a él, añadiendo que no perjudica tanto al enfermo desobedecer al médico cuanto perjudica al reino desobedecer al rey.

[142] Además, aunque aquella sea la opinión de Aristóteles, sin embargo, sus palabras deben matizarse; pues dice que algunas veces es bueno que se opongan al rey los que deben sucederle. Y así habla de oponerse y contradecir al rey, pero no dice que tengan que expulsar al rey. Pero, si conservan el respeto debido al rey, les permite llevarle la contraria en aquello que realizan injustamente, lo cual puede ser puntualmente bueno. Pero, en cambio, cuando un rey gobierna mal, esto puede ser bueno de forma general. Y esto está escrito en *Isaías* [= *Is.* 45, 9]: "¡Ay del que contradice a un superior!"; y en el *Eclesiástico* se lee lo siguiente [= *Eccli.* 4, 32]: "No te resistas frente al poderoso"; y, según el apóstol San Pablo [= *Rom*. 13, 2], "el que se resiste al poder de Dios, se resiste a su mandato". Y por esta razón las leyes dicen que los reyes, postergando cualquier apego a su sangre, deben castigar a sus hermanos cuando delincan, como se indica en la última ley del *Digesto* 'De rerum divisione' [= *Dig.* 1, 8, 11] y más adelante se explicará. Y en este mismo sentido debe entenderse otra opinión de Séneca, que, en su libro *Sobre las cuestiones naturales*, dice que los príncipes paganos, para no poner en riesgo el bien de la república, instituyeron a unas personas con poder para oponérseles.

[143] Séptima reflexión en la que a partir de los orígenes se indaga sobre si la primogenitura o el mayorazgo impiden que el reino pueda dividirse o que dos puedan reinar al mismo tiempo conjuntamente; y si tal primogenitura –hablando de forma general–, especialmente en las baronías y otros cargos y dignidades, se introdujo por derecho divino y, en consecuencia, ha de tolerarse; y cómo en el tiempo de la antigua ley la primogenitura no era obligada, sino permitida y cuánto perjuicio causaba. [**fol. 108vº**]

[144] La séptima reflexión trata de averiguar si la primogenitura impide que el reino sea divisible o que dos puedan reinar al mismo tiempo. En este punto hay un gran campo para el debate. Pues la magnitud del asunto exigiría que resolviéramos la cuestión de la primogenitura, sobre la cual muchos han escrito de forma amplia y variada, sobre todo en lo tocante a este punto: sobre si la costumbre de que el primogénito sea el sucesor, con la exclusión del resto de los hijos, es válida y tolerable según el derecho divino y el derecho humano. Y en esta argumentación algunos famosos y destacados juristas sostuvieron que la primogenitura era hasta cierto punto tolerable en los reinos, pero afirman que, en la hacienda familiar y en los demás bienes de los privados que no son públicos y pertenecen a los bienes de cada uno, la mencionada primo-

genitura no es válida ni tolerable. Y aducen para ello algunas justificaciones meramente positivas, que, aunque son ciertas, a nuestro juicio, no son suficientes en una cuestión de tanta importancia.

[145] Nosotros para esta parte añadiremos algunos argumentos y testimonios divinos, naturales y positivos.

[146] Y en primer lugar sabemos que la primogenitura es injusta e irracional: primero, porque arrebata a los hijos lo que se les debe por naturaleza, ya que éstos deben suceder al padre en plano de igualdad sin que se contemple ninguna prioridad. A su vez, esta primogenitura hace a los hijos desiguales en grado sumo, como si el uno tuviera derecho a todo y el otro a nada. Véase, por contra, el canon 16, q. 7, C. 1 [= *Decret. Grat.* II 16, 7, 1] y lo que, en sentido contrario, dice el apóstol San Pablo: "Mientras uno pasa hambre, otro se emborracha" [= 1 *Cor.* 11, 21]. Igualmente a los demás hijos, que quizá han hecho más méritos en relación con la república, se les priva de lo que legítimamente se les debe por derecho natural; lo cual el padre no puede realizar expresamente: véase la *Decretal* 'De testamentis', capítulo 'Raynuntius' [=*Decr.* 3, 26, 16] y la ley 'Si totas' del C. 'De inofficiosis donationibus' [= *Cod. Iust.* 3, 29, 5], como inmediatamente explicaré.

[147] Añádase lo que dijimos en el octavo razonamiento de la parte afirmativa. Además, incluso al hablar sobre los reinos, parece mucho más útil a la república que los dos mejores reinen antes que uno solo. Pues, como dijo Aristóteles en el libro segundo de su *Politica*, cuando dos reinan, uno se guardará de ofender a los ciudadanos o de cometer actos injustos por temor a ser expulsado por el otro; y también los ciudadanos tendrán mayor temor.

[148] Y todo esto queda absolutamente confirmado mediante los razonamientos undécimo y duodécimo antes aducidos en la parte afirmativa. Allí se dedujo que es de mucha mayor utilidad para la república que reinen dos virtuosos antes de que lo haga uno solo. Pues, como dice el mismo filósofo en el libro IV de su *Politica*, gobiernan con rectitud aquellos que con rectitud se aplican a administrar lo que la comunidad les confiere. Añade que una primogenitura de este tipo ocasiona sediciones y desórdenes en un reino. Por esto el filósofo en su *Politica* dice que la desigualdad de los cargos, las deshonras y los menosprecios engendran sediciones. Y esto lo confirma plenamente un ejemplo de la Sagrada Escritura:

pues en el libro segundo de los *Paralipomenon* XXI [= 2 *Par.* 21, 1-4] se dice que, puesto que Josafat, rey de Israel, legó el reino a su hijo primogénito Joram, excluyendo a los demás hijos, aunque les concedió algunos regalos, sin embargo, debido a la mencionada desigualdad el resto de los hijos se rebelaron contra él. Y por esta razón Joram pasó a cuchillo a todos sus hermanos.

[149] Pues ¿quién duda que una crueldad como esta se oculta también en la desigualdad que procede de la primogenitura? Así pues, habría sido indudablemente más adecuado que hubiese admitido a sus hermanos en la administración del reino.

[150] Confirma lo que antes dijimos el hecho de que la primogenitura fue introducida por esta costumbre, porque los progenitores solían poner al frente del reino a los primogénitos. Pero, como señalamos, es evidente que los derechos del reino son públicos y, por consiguiente, no les era lícito disponer de bienes públicos en su testamento. Más aún, estos cometen un crimen de sacrilegio, ya que a un bien destinado al uso público le dan un uso privado: véase el *Digesto* ‘Ad legem Iuliam peculatus’, ley I, ley II y ley ‘Sacrilegii capite’ [= *Dig.* 48, 13, 1-2 y 11]. Y esto hace que no pueda instaurarse con plena validez la costumbre de la mencionada primogenitura. Y tal costumbre no crea jurisprudencia, puesto que tiene su origen en un delito, esto es, en la usurpación de un derecho público: así se dice en la Auténtica ‘Ut nulli iudicum’, párrafo I [= *Novell. Iust.* 134, 1]. Asimismo, ofrece una excusa para el robo y para la injusta usurpación: véase la Aut. ‘Navigia’ en el C. ‘De furtis’ [= *Cod. Iust.* 6, 2, 18].

[151] Y no creemos que la primogenitura fuera, al parecer, introducida por derecho divino: véase el *Génesis* XXXI. En primer lugar, puesto que, aunque en las Sagradas Escrituras a menudo se haga mención de la primogenitura, sin embargo, no parecen aprobarla con plena autoridad como si fuese instaurada por precepto divino (sobre todo por el modo en que después arraigó), sino que [**fol. 109rº**] los antiguos padres se limitaban a hacer uso de ella. Y es por esta razón por la que Jerónimo [= Hier. *Ep.* 73] dice que todos los primogénitos desde Noé hasta Aarón solían ser reyes y pontífices. Y lo que es más, si se leen con atención las Sagradas Escrituras, se descubrirá que a menudo, incluso por orden de Dios, se dispuso en contra de la primogenitura en lo que respecta a los reinos. Así, aunque Adonías era el hijo mayor del rey David, sin embargo, por mandato de Dios reinó Salomón, que había nacido mucho después. Ade-

más, si la primogenitura hubiese sido introducida por precepto divino, Dios no habría permitido que Jacob, menor en edad, fuese preferido en detrimento del primogénito Esaú.

[152] Sin embargo, es evidente que el de menor edad fue preferido en honor y veneración al primogénito. Y creemos, siguiendo a San Agustín, que todo esto fue así dispuesto solamente por instigación del Espíritu Santo [= Aug. *Ep.* 196, 13]. Pues, como atestiguan las Sagradas Escrituras [= *Gen*. 25, 22-25], incluso en el vientre de su madre Jacob pareció ser preferido a Esaú. En efecto, ambos luchaban en el vientre, demostrando, sin haber nacido todavía, lo que habrían de hacer una vez nacidos. Por esto la madre recibió el anuncio divino de que el mayor de edad habría de servir al menor; y así resulta evidente que Dios derogó la primogenitura. Sucede lo mismo en el caso de los hijos de José: Efraín y Manases. Como José los hubiera llevado junto a Jacob para que los bendijera y como hubiera colocado al primogénito Manases a su derecha y a Efraín a su izquierda, el propio Jacob, por revelación divina, según afirma el Maestro Pedro Comestor en su *Historia Escolástica* [= Petrus Comestor, *Historia Scholastica: Liber Genesis*, cap. 101 = *Patrologia Latina* 198, cols. 1135-1136], anuló las posiciones, colocando al menor a su derecha. Y esto molestó a José, que le decía que Manases era el primogénito. Jacob le respondió: “Lo sé, hijo mío. Pero el menor de edad será el mayor y su semilla crecerá entre el pueblo”. Y su palabra se cumplió en la persona de Jeroboam, que era de la tribu de Efraín y que reinó sobre diez tribus. Por eso le dijo a Efraín: “En ti Israel será bendecido y se dirá como proverbio: ‘que Dios te haga como a Efraín y a Manases’” [= *Gen*. 48, 20], nombrando en primer lugar al de menor edad. Súmese, lo cual es un argumento aún más determinante, que, como se lee en *Jeremías* XXXI [= *Ier.* 31, 9], Efraín, aunque había nacido en segundo lugar, era llamado el primogénito. Y con estos poderosos ejemplos y testimonios se demuestra claramente que la primogenitura no fue ordenada sino consentida por precepto divino.

[153] Consta además que aquello que está permitido no es enteramente justo ni lícito, porque, como dice el Canon, una cosa es el orden legítimo y otra muy distinta el permiso de usurpación. Del mismo modo en la antigua ley se permitió el repudio. Sin embargo, según afirma el propio Agustín [= Aug. *Adult.* 2, 10], se realizaba de forma injusta. Por otra parte, según nuestra opinión, los primogénitos no reinaron por lo común ni en la mayoría de los casos por vo-

luntad ni por mandato de Dios, a pesar de que Dios diga a favor de la primogenitura en *Números* VIII [= *Num*. 8, 17]: "Míos son todos los primogénitos de los hijos de Israel". Y es que en aquel tiempo la primogenitura no se consideraba perjudicial: pues no era tan rica ni tan ávida de todo el patrimonio paterno, como ahora es. Pues sólo consistía en algunos honores y prebendas, como, por ejemplo, que en los días festivos los primogénitos eran los primeros en ofrecer los sacrificios.

[154] También el primogénito se sentaba a la derecha del padre. También contaba con el respeto paterno. También él mismo bendecía a sus hermanos menores. También él mismo era distinguido con el primer imperio, como indican los glosadores y los juristas a propósito del canon 7, q. 1 'Periculosum' [= *Decret. Grat*. II 7, 1, 8] y del canon 29, q. 1, 'Hiis itaque' [= *Decret. Grat*. II 29, 1] y como señala Juan Andreas en su comentario al epígrafe 'De pheudis' [= *Libri Feudorum* 1, 16]. Y el primogénito no se llevaba como ahora todos los bienes del padre, sino que sólo disponía de las pensiones de su cargo, las cuales se concedieron a los primogénitos en todo momento.

[155] Pues también hoy en día el nacido en primer lugar es considerado más merecedor de cargos, de posiciones y de las demás prebendas: véase la última ley del *Digesto* 'De albo scribendo' [= *Dig*. 50, 3, 2] y los comentarios de los glosadores y de Baldo a propósito de la ley 'Decernimus' del C. 'De sacrosanctis ecclesiis' [= *Cod. Iust*. 1, 2, 16]. Pero que esta misma primogenitura, sobre todo en el caso de la herencia y el patrimonio, no sólo no procede del derecho divino sino que fue rechazada y condenada por boca y por mandato de Dios, al punto lo explicaremos más extensamente en las siguientes reflexiones.

[156] Octava reflexión en la que se muestra que la mencionada primogenitura, que excluye a los demás hermanos de la sucesión, no se sustenta en el derecho natural ni en el derecho de gentes y por esta razón no es tolerable ni lícita; y que incluso es contraria tanto al derecho natural como al dictamen de la razón; también trata sobre los males e inconvenientes que proceden de la mencionada primogenitura.

[157] La octava reflexión trata de averiguar si la mencionada primogenitura, sobre todo la establecida por los barones, según la cual el nacido en primer lugar es por entero el sucesor del patrimonio, quedando excluidos los demás

hijos, es tolerable y si puede verse favorecida por el hecho de que algunos afirmen que tuvo su origen y su fundamento en el derecho natural o, cuando menos, [**fol. 109vº**] en el derecho de gentes; o si, por el contrario, según otros, es totalmente disparatada y contraria al derecho natural y al derecho de gentes.

[158] Así pues afirmamos que, con todo nuestro respeto para algunos juristas que sostienen lo contrario, la primogenitura no sólo no procede ni se ha obtenido del derecho natural, sino que es profundamente contraria a aquel.

[159] Así pues, demostraremos esta verdad en primer lugar con los testimonios de las leyes civiles y, en segundo lugar, con los testimonios del filósofo, que sobre este asunto argumentó brillantemente. Acerca de lo primero el muy ilustre legislador Justiniano rechaza esta misma progenitura, cuando atinadamente dice que “los que introducen tales distingos entre el primogénito y los nacidos en segundo lugar, son, en realidad, acusadores de la naturaleza” [= *Cod. Iust.* 6, 28, 4, 1]. Pues parecían culpar a la naturaleza, madre de todas las cosas, por el hecho de que los padres engendraron más de un solo hijo: ley ‘Maximum vicium’ del C. ‘De liberis preteritis’ [= *Cod. Iust.* 6, 28, 4].

[160] Por otra parte, consta que es impía la ley o la costumbre que reprueba a la naturaleza: véase la *distinctio* 1, capítulo ‘Ius naturale’ [= *Decret. Grat.* I 1, 7] y en este lugar la glosa de Inocencio al capítulo ‘Quia plerique’ de la *Decretal* ‘De immunitate ecclesiarum’ [= *Decr.* 3, 49, 8]. Sin duda, es impía la ley que vulnera esa misma naturaleza preocupada por engendrar y que agobia a la inocente descendencia sin culpa suya ni de sus padres. Más aún, puesto que la naturaleza humana no puede salvarse en el individuo sino solamente en la especie, mientras no deje de procrear, según afirma el filósofo en el libro segundo del tratado *De anima*, esta impía primogenitura castiga a lo mejor de la naturaleza y a lo que antes se introdujo de forma legítima; daña a los hijos que carecen de culpa y reprueba a la naturaleza misma, porque es aficionada a una numerosa y a una ubérrima fecundidad de la descendencia. Y no podría decírsele: “¡Ay, eres estéril, porque no pares” [= *Gal.* 4, 27]. En realidad, de esta preocupación de la naturaleza se sigue la perpetuación o una cierta inmortalidad del género humano.

[161] Además, en otro lugar una ley distinta condena esta misma desigualdad de la primogenitura, al afirmar que no debe hacerse ninguna discriminación entre los hijos con respecto a la sucesión, puesto que la misma naturaleza produjo a

todos y engendró todos los cuerpos de los hijos para hacerlos inmortales a su debido tiempo. Sin embargo, como apunta esta misma ley, los descendientes del hombre, al hacer uso de una excesiva sutileza, introdujeron una impía diferenciación entre los hijos: así consta en la ley 'Lege XII Tabularum' del C. 'De legittimis heredibus' [= *Cod. Iust.* 6, 58, 14]. Lo anterior queda confirmado por el poderosísimo testimonio de dos leyes que juzgan esto mismo con toda claridad. La primera es la ley 'Cum ratio' del *Digesto* 'De bonis dampnatorum' [= *Dig.* 48, 20, 7], donde el jurisconsulto Paulo utiliza literalmente estas palabras: "Como la razón natural, como si fuera una ley, adjudica a los hijos la herencia de los padres, convocándolos a su obligada sucesión, así –dice– la razón natural es la que establece la sucesión". La segunda ley, en algún lugar de la ley 'Rescripto' del *Digesto* 'Unde liberi' [= *Dig.* 38, 6, 7, 1], dice: "no se les deben a los padres los bienes de los hijos del mismo modo que a los hijos los de los padres; pues un motivo de compasión admite a los padres en los bienes de los hijos, pero, en cambio, a los hijos los admite el deseo común de la naturaleza y de los padres". Aquí se sobreentiende que la herencia de los padres se debe a los hijos por derecho natural. Así pues, supuesto que los privilegios, las costumbres y los derechos municipales que instauran la primogenitura son propios del derecho civil, no pueden suprimir las cosas que son propias del derecho natural: véase el párrafo final de la *Insti.* 'De iure naturali' [= *Instit. Iust.* 1, 2, 11].

[162] Y no es obstáculo la opinión de Dino de Mugello[27] y de sus seguidores en el capítulo 'Indultum' del 'De regulis iuris', *Libro Sexto* [= *Sexti Decr.* Regula 17, apud *Corpus Iuris Canonici*, vol. II, col. 1122], los cuales afirman que puede suprimirse o, cuando menos, reducirse la legítima por decreto o por costumbre. Pues, según la opinión de los doctores a los que sigue Angelo de Ubaldis, ambas cosas pueden ser ciertas, ya que es totalmente verdadero que el derecho natural instauró la legítima, pero cuánta debe ser, es una cuestión propia del derecho civil. Por esta razón el príncipe y las leyes por él promulgadas pueden decidir cuán grande debe ser la legítima, equilibrada por la moderación y la equidad de la razón. Sin embargo, no puede suprimirse por completo de modo que sólo se alcance a través de la primogenitura: así se dice en los comentarios a la Aut. 'De heredibus et Falcidia', párrafo 'Primum itaque'

27. Creemos que la abreviatura del manuscrito (*Dy.*) hace referencia al jurista italiano Dino de Mugello, muerto en 1303.

[= *Novell. Iust.* 1, praef. 2] y a la Aut. ‘De nuptiis’, capítulo 1 [= *Novell. Iust.* 22, 1]. Con estas precisas palabras se muestra claramente que esta primogenitura, como contraria a la naturaleza e impía, violó las propias leyes de la naturaleza y el dictamen de la razón y se mostró totalmente opuesta a ella. Además, puesto que la procreación y la educación de los hijos son propias exclusivamente del derecho natural: véase el final de la ley ‘Ius naturale’ del *Digesto* ‘De iustitia et iure’ [= *Dig.* 1, 1, 1, 3]; aquel que impide que los hijos sucedan al padre, impide su educación, que es también una forma de sucesión, como señalan los comentaristas a propósito de la mencionada ley ‘Ius naturale’.

[163] Sabiamente Aristóteles apoya el mencionado argumento en el libro VII de su *Politica* [= Arist. *Pol.* VII 16, 1334b-1335b]. Pues dice que compete al oficio del buen legislador el ocuparse con solicitud de la fértil fecundidad de los hijos; pues los ciudadanos deben cuidarse diligentemente de la generación y de la procreación de los hijos, así como de la buena salud y disposición de los padres para engendrarlos y alimentarlos. Con estos atinados comentarios parece [**fol. 110rº**] condenar implícitamente las leyes y las costumbres de la primogenitura, en tanto que contraria a la naturaleza y al dictamen de la razón, y con este fin aduce argumentos muy claros.

[164] En primer lugar, porque los primogénitos son únicos, mientras que los nacidos después son muchos. Y es por esta razón que era frecuente que hubiera muchos más hijos pobres que ricos. Pero esta desigualdad es odiosa para la naturaleza, incómoda para los padres, onerosa para los hijos y perjudicial para la república.

[165] En segundo lugar, porque los que tienen propiedades constituyen una parte de la ciudad, como dice el propio Aristóteles en el mismo libro VII de su *Politica* [= Arist. *Pol.* VII 8, 1328a]. Pero es obvio que los que no tienen propiedades no son verdaderos ciudadanos, ya que éstos han de ser poseedores de ciertos bienes. A partir de esto, en caso de que los nacidos en segundo lugar no fueran sucesores de sus padres, se seguiría que muchos de ellos no serían parte de la ciudad ni ciudadanos de ella, sino que deberían ser expulsados de la ciudad como no ciudadanos e incapaces de compartir las cargas de la república. Y, como añade el mismo Aristóteles, de aquí, aparte de otros inconvenientes, se derivaría que algunos hijos serían ciudadanos y otros hijos no serían tales sino que serían considerados como extranjeros.

[166] En tercer lugar, porque los segundogénitos pueden estar más capacitados para las grandes empresas que los primogénitos. Por esta razón los mencionados segundogénitos, si no tienen con qué poder realizar las acciones para las que nacieron capacitados, se verán impulsados a tomarlo; es más, a tomarlo por la fuerza de los bienes que fueron de su padre y que como tales se les debían por naturaleza. Y del mismo modo se rebelarán contra el primogénito o mediante el pillaje, los asesinatos y el modo en que puedan se verán obligados a tomar aquello con lo que puedan vivir honrosamente de acuerdo con la parte proporcional de sus padres. Y para conseguir estas cosas se unirán a los adversarios y a los enemigos de la ciudad y urdirán asechanzas contra su hermano. Y esto es lo que el propio filósofo sostenía en el libro V de su *Politica* [= Arist. *Pol.* V 2, 1302a], al afirmar que los ciudadanos, cuando ven que sus parientes consanguíneos reciben mayores honores mientras que ellos son menospreciados, traman sediciones en el Estado rebelándose contra ellos; y añade que algunas veces deciden poner en riesgo al Estado, pues les parece que no se les trata de forma igual a los otros. Y por este motivo graves peligros sobrevienen a la república. Pone también [= Arist. *Pol.* V 10, 1312b] el ejemplo de Hesíodo [= Hes. *Op.* 25], el cual dice que un alfarero es contrario a otro alfarero; pero un alfarero no se opone al otro por sí mismo, porque sea semejante, sino de manera accesoria, en la medida en que uno impide el beneficio y el honor del otro. Y esto mismo es lo que sucede en la primogenitura. Todos estos gravísimos inconvenientes provienen de la primogenitura. Por esta razón el filósofo concluye que es mucho más beneficioso que todos aquellos en los que la naturaleza obró de igual manera sean sucesores conjuntamente y en plano de igualdad, puesto que es adecuado que los iguales obtengan partes iguales. A partir de esto el propio Aristóteles acierta al rechazar la perversa opinión de algunos pueblos que prohibían mediante leyes que los progenitores y padres procrearan más allá de un cierto número de hijos, argumentando que los padres se empobrecerían fácilmente, si se les permitiera procrear cuantos hijos pudieran. Por esta razón, como dice Hesíodo, practicaban abortos, antes de que aquellos niños tuviesen sentidos y vida.

[167] La novena reflexión rechaza algunos argumentos de los juristas mediante los cuales intentan demostrar que la primogenitura se originó en el derecho natural; y se muestra mediante argumentos jurídicos y positivos que la primogenitura va en contra del derecho natural y arrebata la legítima que corresponde a cada uno por derecho de la naturaleza. Se aducen también ejemplos y cos-

tumbres de los antiguos, según las cuales los cargos se concedían no por edad sino por méritos. También se muestra qué virtudes tan superiores ha de tener el que gobierna; y cómo a través de la primogenitura ni la familia ni el linaje se conservan; y en qué medida puede funcionar la primogenitura. Se trata sobre cómo esta misma progenitura constituye en los reinos una falta menor que en el resto de los bienes de los privados.

[168] La novena reflexión rechaza algunas objeciones de los juristas que intentan defender que la primogenitura se introdujo desde el derecho natural o el derecho de gentes. Así pues, para poder discutir este punto con mayor facilidad, primero hay que examinar el argumento de aquellos que dicen que nuestros antepasados en el Viejo Testamento utilizaban un modo activo y pasivo de realizar los testamentos. Por una parte, está claro que en el mismo Viejo Testamento los primogénitos, en la mayoría de los casos, fueron los sucesores de los padres en los reinos y en los dominios, como sucede en el *Génesis* XXXI. A partir de esto concluyen que la realización del testamento, la sucesión de los bienes heredados y, en consecuencia, la primogenitura son competencia del derecho de gentes. Corroboran esta teoría con lo que escriben los comentaristas a los que sigue Bartolo en su comentario al epígrafe del *Digesto* 'De condictione indebiti' [= *Dig.* 12, 6].

[169] Ante lo dicho, afirmamos que este argumento es débil; primero porque la primogenitura a veces corresponde al hijo primogénito no sólo por testamento [**fol. 110vº**]; pues, si tal costumbre está vigente, aunque el padre muera sin testar, el primogénito, pese a todo, le sucede sin necesidad de testamento alguno. Más aún, nos atrevemos a decir que, aun estando vigente esta misma primogenitura, los reinos y los grandes honores no les son conferidos por disposición paterna o testamentaria sino por las leyes del país y por la antigua elección del linaje y la estirpe.

[170] Además, aunque a partir de aquí haya opiniones muy diferentes sobre si la realización del testamento es propia del derecho natural o del derecho de gentes o del mero derecho positivo, con todo, la más razonable y veraz es la opinión de los modernos, que sostienen que la elaboración del testamento sería tarea propia del derecho civil. En cambio, la invención misma del testamento y la sucesión competen al derecho natural. A partir de esto la ley dice que nada hay tan natural ni tan conveniente como que el moribundo, que no puede hacer

otra cosa, al menos pueda disponer de sus bienes: así se dice en la Aut. 'De nuptiis', párrafo 'Disponat' [= *Novell. Iust.* 22, 2]. Por otra parte, el texto es aún más claro en la ley 'Nam et si parentibus' del *Digesto* 'De inofficioso testamento' [= *Dig.* 5, 2, 15], donde se lee que "a causa del deseo de los padres y de su natural amor hacia los hijos debe legárseles la herencia". He aquí unas bellas palabras que despejan toda duda. Con todo, corresponde al derecho natural, en especial, la legítima porción de la herencia, a la que las leyes llaman no sin un cierto misterio 'la parte debida por derecho de la naturaleza', como consta en un texto concreto del Canon 'De testamentis', capítulo 'Raynuntius' [= *Decr.* 3, 26, 16] , donde se dice que "la porción debida por derecho de la naturaleza, con la que el padre no pudo cargar a la hija, etc."; también en la ley 'Si totas' del C. 'De inofficiosis donationibus' [= *Cod. Iust.* 3, 29, 5] y en la ley 'Omnimodo' del C. 'De inofficioso testamento' [= *Cod. Iust.* 3, 28, 30].

[171] Así pues, se llama 'la parte debida por el derecho' según el comentarista del mencionado cap. 'Raynuntius', porque de acuerdo con la naturaleza el hijo sucede al padre, como dijimos en la precedente reflexión; pues, como dice el Apóstol en *la Epístola a los Gálatas* IIII [= *Gal.* 4, 7]: "y como hijo, por tanto, también heredero gracias al Señor", es decir, porque Dios así lo dispuso, como explicaremos en la siguiente reflexión. Por otra parte, hay que admitir que la concesión de la herencia a los hijos sería propia del derecho natural, al menos en lo tocante a la legítima, pero no así la primogenitura que la elimina y acapara. Incluso, como ya se dijo, la primogenitura es totalmente contraria al derecho natural. Demuestran lo anteriormente dicho ilustres ejemplos y costumbres de los antiguos. Por ejemplo, cuenta Valerio Máximo, en el capítulo 'De testamentis rescissis' [= Val. Max. 7, 7, 3], que un *pater familias* desheredó a su hijo en beneficio de la madrastra, pero Octaviano, a instancias del senado, al ver que el odio de la madrastra conturbaba el afecto natural, nombró al hijo heredero. Valerio Máximo cuenta, en suma, varias anécdotas que vienen muy a propósito de lo que estamos tratando. Así, Haebucia, una noble romana, que tenía dos hijas de igual honradez, a una sola, a su preferida, la nombró su heredera, mientras que a la otra no le dejó nada. Sin embargo, esta segunda hija obtuvo del senado la herencia que por derecho le correspondía, aunque después se la cedió graciosamente a su hermana [= Val. Max. 7, 8, 2]. Cuenta además una anécdota sobre Quinto Hortensio [= Val. Max. 5, 9, 2], varón de gran elocuencia, que tenía un hijo que se comportaba muy mal con él. Por su culpa padeció muy grandes males; y, aunque debido a los vicios del

hijo, muchos le aconsejaban que lo desheredase, con todo, rendido por la piedad natural, cuando su muerte se aproximaba, lo instituyó como heredero suyo. En todos estos ejemplos se observa que los antiguos mantuvieron en su trato a los hijos esta misma igualdad por considerarla natural. Por otra parte, a los ejemplos antes señalados, podríamos añadir otro testimonio libre de toda duda. Pues, según dice S. Agustín en el libro XV *Sobre la Ciudad de Dios* [= Aug. *Ciu*. 15, 20, 3], antes de los tiempos de Noé "los primogénitos no sucedían en los reinos a sus padres reinantes sino que reinaba aquel al que el destino hallara merecedor del reino por su virtud". De este modo es patente que en los tiempos en que regía la Ley Natural no se guardaba la norma de la primogenitura en la sucesión, en tanto que contraria a ley de la naturaleza. Y también ésta parece ser la opinión de Aristóteles en el libro VIII de la *Política*, el cual parece limitar atinadamente esta primogenitura en lo que respecta a la sucesión de uno solo, del primogénito; pues dice que, si los reyes han de ser elegidos de alguna estirpe concreta o de determinado linaje, en ese caso se ha de elegir preferiblemente a los más notables antes que según la edad, esto es, por la primogenitura. Y añade que, aunque el mejor régimen político es el gobierno de uno solo, esto sólo se produce cuando un rey acumula tantas virtudes y tanta superioridad sobre los demás, cuanta distancia hay entre un hombre y su esposa o entre un señor y su esclavo. Así pues, las acciones se diversifican conforme a la diversidad de los agentes. Por tanto, si algunos –dice Aristóteles– quieren reinar sin tener tal superioridad, tendrán sólo el nombre sin llegar a ser tales. Pues, en realidad, no serán reyes, aunque así se denominen, puesto que no tienen autoridad por sí mismos ni son superiores en todas las cosas. Por esta razón, no actuarán correctamente [**fol. 111rº**] ni podrán actuar en el futuro tan bien como lo hicieron al comienzo, pues quieren gobernar sin estar preparados para ello. Sin embargo, el filósofo afirma que, si hay dos o más semejantes y excelentes por su virtud, es justo que éstos gobiernen al mismo tiempo, aunque no, por decirlo de forma sencilla, mediante un gobierno despótico ni, como dicen otros, de forma conjunta, sino mediante el derecho de una administración compartida, de modo que uno esté al frente de un principado o provincia y otro al frente de otra. Como se dijo anteriormente, es justo que los semejantes y los iguales reciban algo semejante e igual. Y no es obstáculo para ello que algunos juristas escriban que la primogenitura es válida, si a los demás hijos se les deja algo en concepto de alimentación, como se indica en la Aut. 'Hoc amplius' del C. 'De fideicommissis' [= *Cod. Iust.* 6, 42, 31] y en la ley 'Cum antiquioribus' del C. 'De iure deliberandi' [= *Cod. Iust.* 6, 30, 19]

y en el capítulo 'Licet' del decreto 'De voto' [= *Decr.* 3, 34, 6]. Pues esto no basta, ya que por imperativo legal se le debe dejar la legítima íntegra y sin carga; e incluso por ley de nombramiento a causa del derecho de acrecer, como se dice en la ley 'Omnimodo' [= *Cod. Iust.* 3, 28, 30] y en la Aut. 'Novissima' [= *Cod. Iust.* 3, 28, 6] del C. 'De inofficioso testamento'.

[172] Por lo demás, tampoco vale como objeción el argumento de los juristas que dicen que la primogenitura se introdujo motivada por una cierta razón, esto es, para la conservación de las familias. Pues sostenemos que no hay que preocuparse tanto de la conservación de una sola familia como de la utilidad de la república. Y ésta se conserva mejor si dos que destacan por su virtud gobiernan o si entre ellos comparten los bienes paternos, como exige la razón natural, antes que si gobierna uno solo al que la suerte haya elegido. Además, las familias se conservan y se perpetúan mejor si se toman varias que si se toma una sola, como el género humano que se perpetúa mejor en muchos que en uno solo, pues es más fácil que caiga uno solo que muchos. Como se dice en las Sagradas Escrituras [= *Eccles.* 4, 12]: "una cuerda doble es difícil de romper". Por esto un sabio, aludiendo a esta conservación, dice en el *Eclesiástico* XLIIII [= *Eccli.* 44, 11]: "con la semilla de ellos se conserva la buena herencia". No dijo 'con parte de la semilla de ellos', sino 'con la semilla', esto es, con todos los hijos. Y luego dice: "esto es una buena herencia", como si dijera que una herencia buena y justa se conservará, cuando recaiga en sus hijos, que son la semilla de ellos. De esto se concluye cómo ha de interpretarse que el primogénito reine solo, pues esto se produce, según la opinión de Aristóteles, cuando el primogénito supera a los demás en todas las virtudes. En otros casos, si son iguales en virtud, iguales deben ser en el gobierno ya sea de forma compartida ya sea de forma alternante. Pero si se hace alguna objeción respecto a la costumbre general, la cual determina que el primogénito sea el sucesor y la cual adquiere fuerza de ley, afirmamos que esta costumbre ha de llevarse a cabo en la medida en que sea útil para el reino y no debe interpretarse contra la utilidad de todo el reino: así consta en la mencionada ley 'Quod favore' [= *Cod. Iust.* 1, 14, 6], de la que tratamos anteriormente. Por otra parte, la mayor utilidad para la república la representa el hecho de que los más destacados por su virtud sean los reyes antes que uno solo, el mayor de edad, pero no igualmente digno de confianza. Aristóteles confirma esta opinión en el libro III de su *Política* cuando dice: "pero mejor que uno solo bueno" [= Arist. *Pol.* III 7, 1279a], o sea, es mejor que gobiernen dos buenos antes que uno solo, ya que

es preferible el gobierno de unos pocos virtuosos antes que el de uno solo. Con todo, esta opinión del filósofo, aun estando en consonancia con el dictamen de la razón, la costumbre no la admite, sino que de forma indiferenciada prefiere al primogénito antes que a los demás hijos. Creemos, sin embargo, que esta costumbre de la primogenitura adquirió tanta vigencia, porque raramente sucede –incluso parece difícil o prácticamente imposible– que se hallen príncipes tales que superen a los demás hombres en todas las virtudes. San Agustín alega como causa de ello el hecho de que a nadie se le llama sencillamente virtuoso a no ser que reúna todas las virtudes que a él le pertenecen, pero, en cambio, a uno se le llama vicioso por un único vicio. De esto resulta que muchos son los viciosos y pocos los perfectos o destacados por su virtud, del mismo modo que en cuanto a la belleza pocos son los bellos en grado excelente. A pesar de ello, consideramos que esta costumbre por la cual el primogénito es por entero el sucesor es menos descabellada y vergonzosa en los reinos que en los demás bienes mundanos y privados. Pues, como indicamos, los reinos no están entre los bienes de los reyes, dado que son públicos, sino que sólo pertenecen al derecho administrativo sin que pertenezcan al dominio ni a la propiedad fundamental del reino. Por esta razón los demás hermanos no resultan tan perjudicados. Lo contrario ocurre, en cambio, en el caso del propio patrimonio y en los demás bienes mundanos cuyo dominio y propiedad corresponden a sus dueños. En tal caso, lo que dijimos en las anteriores reflexiones se opone totalmente a ello. Pues los restantes hijos resultan menos perjudicados, dado que el derecho de reinado es, como se dijo, un derecho público. En este caso, tal costumbre aplicada a los reinos tiene un cierta forma [**fol. 111vº**] de razón, sobre todo porque los reinos son conferidos por las leyes de un país, es decir, por la antigua elección de un linaje y una familia o de los primogénitos y por decisión del pueblo más que por disposición de un padre, como ya tratamos ampliamente en nuestro comentario a la sentencia promulgada contra el rey de Bohemia.

[173] Décima reflexión en la que se muestra mediante ejemplos y testimonios de la Sagradas Escrituras que según la recta conciencia y sin pecado los reyes no pueden instituir la primogenitura entre los bienes de los barones, los nobles y las demás personas privadas; y que los padres y los mismos primogénitos pecan por igual al servirse de esta misma primogenitura, con la exclusión y en contra de la voluntad de los demás hermanos; y no están seguros de poder gozar de la presencia de Dios a menos que les restituyan sus derechos.

[174] La décima reflexión, a partir de lo que antes dijimos, trata de averiguar si, según la recta conciencia y sin pecado, los reyes y los príncipes pueden instaurar de nuevo la primogenitura en las casas y en la hacienda de los nobles o de cualesquiera otros entre cuyas familias y antepasados no existiese la costumbre de que el primogénito fuera por entero el sucesor; y si el padre mismo y el hijo primogénito pecan y actúan en contra de la recta conciencia instaurando esta misma primogenitura y sirviéndose de este hábito desde tiempos remotos, sobre todo si se aplicó a los hijos ya nacidos, que de algún modo reclamaban su derecho a los bienes paternos, al menos en lo que respecta a la legítima porción que se les debía por derecho natural. Y, tras omitir otras muchas cosas que podrían decirse a partir de esto, afirmamos que tanto el príncipe al instaurar o al ratificar la primogenitura como el padre y el primogénito al servirse de ella pecan gravemente y actúan en contra de la recta conciencia.

[175] Esta verdad se demuestra, en primer lugar, por lo que se dijo, cuando dedujimos que tal costumbre, en tanto que instituida en contra del derecho divino y en contra del derecho natural y del dictamen de la razón, es impía, irracional y onerosa para los hijos, los cuales, como dijimos, en nada pecaron y quizás son más dignos de confianza que el primogénito. En segundo lugar, se demuestra porque el derecho divino prohibió la primogenitura o el mayorazgo, es decir, que por su fuerza el primogénito, excluyendo a los demás hijos, fuera por entero el sucesor de la herencia del padre.

[176] Además de los anteriormente mencionados aportaremos otros claros testimonios. Y en primer lugar demostraremos esto mediante testimonios y ejemplos del derecho divino. Después, en la reflexión siguiente, demostraremos esta misma prohibición con testimonios del derecho positivo. En primer lugar, así consta que, según San Jerónimo, el no mantener los preceptos de Dios constituye un delito de traición a la fe [= Hier. *Pelag.* 3, 18]. En efecto, con plena intención y específicamente sobre este asunto se nos transmitió por boca de Dios un precepto divino: que todos los hijos, también los del príncipe, le sucedan en la herencia. Claramente lo muestra la Sagrada Escritura en el capítulo XXV del *Levítico* [= *Leu*. 25, 46], donde se lee que “Dios dijo a Moisés y a Aarón: ‘Por ley de herencia transmitiréis para siempre los siervos y las posesiones a vuestros sucesores’”; y de nuevo en el cap. X del mismo libro [= *Leu*. 10, 15]: “y a los mismos estas cosas les pertenecerán, a éstos y a vuestros hijos por eterna ley”. Fijémonos que dice ‘a los hijos’ y no dijo ‘al primogénito’. Por otra

parte, de forma más explícita y más clara ordena esto mismo en otro pasaje: en *Ezequiel* XLVI [= *Ezech*. 46, 16-18] se dice literalmente: “Y esto dijo el Señor Jehová: ‘si el príncipe diere un regalo a alguno de sus hijos, su heredad será de sus hijos y la mantendrán como herencia’”. Y sigue: “si el príncipe legase parte de su herencia a algunos de sus siervos, será suya hasta el año de la gracia; después se le devolverá al príncipe; mas su herencia será para sus hijos”. Y añade: “Y no tomará el príncipe nada de la herencia del pueblo por la fuerza sino que repartirá su herencia entre sus hijos para que mi pueblo no se disperse cada uno de la propiedad de su padre”. Estas son las palabras del precepto de Dios.

[177] De lo cual se coligen muy claramente algunas cosas en este apartado: primero, que, aunque el rey o el príncipe puedan hacer algunas donaciones a alguno de sus hijos, con todo, deben, por mandato de Dios, dejar a sus hijos su herencia y su patrimonio, que obtendrán por derecho hereditario. Y no se dice ‘al hijo primogénito’ sino ‘a todos los hijos’. Queda de este modo claro que por precepto divino todos los hijos del príncipe o del barón y, más aún, de cualquier otro deben suceder al padre en su herencia; y aunque pueda hacer algunos regalos al primogénito, sin embargo, debe dejar a todos sus hijos la totalidad de la herencia por derecho hereditario, es decir, por derecho de nombramiento, y no como un legado alimenticio. E indica el motivo: para que no se dispersen de la propiedad y de la herencia de su padre. Pues se dispersarían, si el primogénito fuera el único sucesor, como señalamos en la reflexión precedente.

[178] En segundo lugar, se colige que aunque algún [**fol. 112rº**] servidor o súbdito del rey hubiera obtenido de él regalos de la herencia real o que pertenecen al reino, no son suyos de pleno derecho, sino que a su debido tiempo se devolverán al príncipe. En cambio, un padre está obligado por orden de Dios a dejar la herencia a sus hijos por derecho hereditario, tal como dijimos, es decir, de acuerdo con la porción de la herencia que les corresponde para siempre. Todos estos argumentos parecen claramente rechazar la primogenitura, que destina toda la herencia al primogénito, arrebatándosela a los demás hijos. Pero luego añade: “no tomará el príncipe nada de la herencia de otros por la fuerza”. Mediante esta expresión censura todos los medios con los que el rey o el príncipe ya sea gracias a un privilegio o a la primogenitura o a algún otro modo arrebatan la herencia a los hijos en contra de su voluntad. Pues otra interpretación no se ajustaría al texto, que dice literalmente: “no tomará por la fuerza nada de la

herencia, sino que será de sus hijos". Por tanto, dado que lo anteriormente mencionado procede del precepto de Dios, es evidente que el rey o el príncipe o el padre mismo o el primogénito, que instauran esta misma primogenitura o se sirven de ella, pecan muy gravemente, porque, como dijimos citando a San Jerónimo, no mantener el precepto divino es un delito de traición a la fe.

[179] Y también consta en las Sagradas Escrituras: "El siervo que conoce la voluntad de su dueño y no la cumple recibirá muchos azotes" [= *Luc.* 12, 47-48]. En segundo lugar, esta verdad se pone en evidencia, puesto que nadie en su sano juicio dudará de que un padre actúa contra el precepto divino, si sin razón alguna deshereda a sus hijos inocentes y que se habían portado bien con él. Por esto San Agustín en el sermón *Sobre la vida de los clérigos* [= Aug. *Serm.* 355, 3] dice que si uno deshereda a sus hijos y entrega a otros su herencia, aunque sea a las iglesias o a los pobres, comete pecado y, en tal caso, que busque a otro como consejero. S. Agustín advierte –y así consta– que está en pecado a menos que restituya la herencia a los hijos, como anota Graciano en el canon 17, q. última, 'Quicumque' [= *Decret. Grat.* II 17, 4, 43], donde se dice "por derecho de los tribunales, pero no por derecho del cielo". Y por esta razón San Agustín añade [= Aug. *Serm.* 355, 4]: "Si un padre tiene diez hijos, debe nombrar a Cristo como el undécimo heredero y no debe desheredar a sus hijos, no sea que por su piedad cometa una impiedad contra la naturaleza": c. 13, q. 2, cap. 'Si quis' [= *Decret. Grat.* II 13, 2, 8]. Por último, qué grave pecado es desheredar a los hijos, se comprueba por esto: porque, aunque uno haya jurado no dejar sus bienes a sus hijos, a pesar de este juramento, debe dejarles sus bienes: véanse los comentarios al capítulo 'Quintavalis' de la *Decretal* 'De iureiurando' [= *Decr.* 2, 24, 23]. Mayor pecado es conservar un juramento que romperlo.

[180] En tercer lugar, se demuestra que esto es verdad, porque la parcialidad en el trato de las personas es un pecado. Está escrito en el *Deuteronomio* X [= *Deut.* 10, 17]: "no favorecerás a ninguna persona". Así pues, si un padre da toda su herencia a uno de sus hijos, se muestra parcial precisamente el que debe ocuparse de igual forma de todos sus hijos: *Libro de la sabiduría* VI [= *Sap.* 6, 8]. Pues no satisface al amor natural, si nombra a uno solo como heredero y descuida a los demás. Y de este modo se muestra parcial, lo cual repugna a la caridad. Por otra parte, es evidente que todo lo que es contrario a la caridad constituye un pecado mortal. Además, ese padre, al mostrar así su parcialidad por un solo hijo y al descuidar a los demás de mayor o igual vir-

tud, actúa en contra de la justicia distributiva, que, según el filósofo, consiste en hacer un reparto según la proporción de las virtudes de las personas. Por esto Santo Tomás, en una cuestión de su *Quodlibet* [= Thom. Aquin., *Quodlibet* VI, q. 5 a. 3 co.], afirma que "la parcialidad en el trato de las personas es un pecado mortal, puesto que se prefiere a una persona antes que a otra no por la virtud que en ella hay sino por un motivo distinto, especialmente en el caso de que la persona despreciada sea más apropiada y más útil para la república". De forma semejante hablaba el faraón a José sobre sus hermanos: "Si conoces entre ellos hombres laboriosos, nómbralos prefectos etc." [= *Gen*. 47, 6]. Y del mismo modo se debe atender a la virtud y a la idoneidad; pues, si el príncipe, al establecer la primogenitura, desatiende estos aspectos y confiere a otro el principado o la baronía, comete un gravísimo pecado. Además, se comete un pecado contra la justicia distributiva, cuando a uno no se le da lo que por ley se le debe. Por esto, Aristóteles, en el libro primero de la *Rhetorica* [= Arist. *Rh*. I 9, 1366a], dice que la justicia es la virtud por la que cada uno obtiene lo que es suyo y lo que la ley ordena; y añade que es injusto todo lo que es ilegal y desigual. Así pues, puesto que la primogenitura arrebata a los demás hijos lo que se les debe por la ley natural y civil, en consecuencia, es evidente que es ilegal y desigual. Además, según indica el mismo filósofo en el libro V de su *Ethica* [= Arist. *EN* V 3, 1131a], se produce una gran injusticia, cuando los iguales obtienen y reciben en el reparto una parte desigual o los desiguales una parte igual. Por esto, en el libro VIII de la *Ethica* [= Arist. *EN* VIII 12, 1161b] el propio Aristóteles dice que los hermanos son iguales en todo salvo en edad y, en caso de que no sean iguales, no habrá verdadera amistad entre ellos. A partir de esto resulta evidente que los que instauran la primogenitura y los que se sirven de ella, como los que cometen una injusticia, no tienen la conciencia tranquila.

[181] En cuarto lugar, lo anteriormente dicho encuentra apoyo en el hecho de que todo el que comete una injusticia peca y actúa contra la recta conciencia. La razón de esto estriba en que, según indica Santo Tomás en la Segunda parte de la Segunda parte, cuestión LIX [= Thom. Aquin. *Summa Theologiae* II^{a}-II^{ae} q. 59 a. 4 co.], el pecado mortal es contrario a la caridad, gracias a la cual existe la vida del alma. Por otra parte, todo perjuicio infligido a otro, máxime a los hijos, repugna por sí mismo a la caridad [**fol. 112vº**] y al amor natural, que está formado de esta misma caridad. Por esta razón es siempre pecado. Puesto que la injusticia consiste en perjudicar a otro, es manifiesto que cometer una injusticia es un pecado

mortal. Un padre comete una injusticia con sus hijos cuando les quita lo que se les debe por naturaleza. Por consiguiente, comete un grave pecado.

[182] En quinto lugar, un perjuicio no se mide tanto por la cantidad de daño que uno padece cuanto se calibra por la calidad de la persona a la que se le inflige, porque mayor perjuicio constituye el dañar a un hijo, por el que se siente una natural inclinación, que a un extraño, según señala el filósofo. Pues cuanto más intensamente uno ama a sus hijos, tanto más obligado está a hacerles el bien. Y esto es lo que dice Aristóteles en el mismo libro VIII de su *Ethica* [= Arist. *EN* VIII 12, 1162a]: que es una gran injusticia dañar a los hijos, los cuales conforman otro yo inseparable de los padres; y añade que los padres deben comportarse con mayor justicia con los hijos, de los cuales son la causa de su existencia, que con los desconocidos. Por esto dice el mismo filósofo que el gobierno de los Persas fue censurado y que cometía muchísimos delitos en lo que respecta a las personas y a las buenas prácticas, porque utilizaban a sus hijos como esclavos.

[183] En sexto lugar, la primogenitura suscita una cierta crueldad hacia los hijos, porque está escrito en *Proverbios* XI [= *Prou*. 11, 17]: “el cruel atormenta a sus parientes”. Por otra parte, es obvio que todo el que es cruel es también impío e injusto, pues el sabio dice en el *Eclesiástico*: “las entrañas de los impíos son crueles” en el capítulo XII del mismo libro [= *Prou*. 12, 10]; y de este modo se concluye que la primogenitura es impía e injusta.

[184] En séptimo lugar, los argumentos anteriores son confirmados por el hecho de que, como dice el Apóstol, “si uno no cuida de los suyos, es decir, de sus hijos, es un infiel y peor que un infiel” [= 1 *Tim*. 5, 8]. Por otra parte, es evidente que un padre, si deshereda a sus hijos inocentes, no parece cuidar de ellos; por el contrario, parece comportarse con ellos cruel e infielmente. Por esta razón peca. Por esto el Apóstol acierta en llamarle infiel, ya que se comporta infielmente el que trata a sus hijos de forma desigual.

[185] En octavo lugar, el Apóstol escribe que los padres deben ahorrar para los hijos: *Segunda carta a los Corintios*, capítulo XII [= 2 *Cor*. 12, 14]. Pero es manifiesto que no ahorra para los hijos el que los priva de su herencia, en particular, de la legítima que les corresponde por derecho natural. Por consiguiente,

comete un grave pecado, ya que en contra de la enseñanza del Apóstol no sólo no ahorra para ellos sino que los priva de ella con engaños.

[186] Undécima reflexión en la que se deduce mediante testimonios y argumentos del derecho canónico y civil que los que instituyen e introducen la primogenitura, con la exclusión de los demás hermanos y en contra de su voluntad, incurren en pecado mortal y no están en posición de alcanzar la salvación a menos que los restituyan; y si el príncipe o el hábito o la costumbre pueden por derecho divino arrebatar la legítima herencia a los hijos; y cómo se justifican en gran medida pero no totalmente los que introducen e instituyen tal primogenitura antes de la procreación de los hijos; y cómo los primogénitos les suceden en el delito y no están seguros.

[187] La undécima reflexión, aparte de las anteriormente mencionadas, demuestra con total claridad mediante testimonios del derecho positivo que los que instituyen e introducen la primogenitura, por la cual los demás hijos son excluidos del patrimonio y de la herencia del padre, cometen pecado mortal y no tienen la conciencia tranquila a menos que los restituyan.

[188] Así pues, en primer lugar comenzaremos tratando del príncipe que instituye o ratifica esta misma primogenitura o privilegio entre los bienes de algún barón o soldado. Por tanto, repetimos algo muy conocido, esto es, que la ley del derecho común obliga ante el tribunal de la conciencia, siempre que en ella concurran estas tres condiciones. En primer lugar, si fue elaborada por el que tiene autoridad para hacerlo; en segundo lugar, si es justa por sus fines, es decir, para la utilidad pública; y en tercer lugar, si es razonable, es decir, adecuada al dictamen de la razón: *distinctio* 2, cap. 'Erit autem lex' [= *Decret. Grat.* I 4, 2]. Por otra parte, es evidente que estas tres condiciones concurren en las leyes del derecho común que confieren la herencia de forma equitativa a los hijos y, por consiguiente, esta ley obliga ante el tribunal de la conciencia. Y éste es también el parecer de los teólogos, según afirma Santo Tomás en la Primera parte de la Segunda parte, cuestión XCVII, artículo III [= Thom. Aquin. *Summa Theologiae* I^{a}-II^{ae} q. 97 a. 3]. Lo mismo sostienen también los doctores *utriusque iuris*, a los que sigue Inocencio y Juan Andreas en su comentario al capítulo 'Que in ecclesiarum' del decreto 'De constitutionibus' [= *Decr.* 1, 2, 7] y Baldo en la ley I del C. 'De sacrosanc-

tis ecclesiis' [= *Cod. Iust.* 1, 2, 1] y Pedro de Ancharano[28] en el cap. I del 'De constitutionibus', del *Libro Sexto de las Decretales* [= *Sexti Decr.* 1, 2, 1].

[189] En segundo lugar, esto mismo se demuestra con un razonamiento de este tipo: como dice el Canon, un pecado mortal no es otra cosa que el resuelto deseo de obtener o conseguir lo que la justicia prohíbe: c. 15, q. 1, párrafo 'Sed hoc' [= *Decret. Grat.* II 15, 1 § 4]. Es evidente que la justicia prohíbe que el padre excluya de su herencia a los hijos nacidos en segundo lugar, como dedujimos anteriormente. Por consiguiente, incurre en pecado mortal al excluirlos. Además, según Inocencio en el capítulo 'Quia plerique' de la *Decretal* 'De immunitate ecclesiarum' [= *Decr.* 3, 49, 8], al que siguen todos los juristas, siempre que el príncipe actúa o decide en contra del derecho natural o contra su propia equidad, por ejemplo, cuando las sucesiones o las posesiones se transfieren a otro sin una causa legítima que lo justifique, comete un gravísimo pecado y también el que se sirve de tal ley.

[190] En tercer lugar, es el parecer de todos los escritores que el príncipe por una ley o por un privilegio, sin ofender a Dios ni dañar su conciencia, no puede arrebatar a los hijos la legítima, al menos [**fol. 113rº**] en su totalidad, aunque según algunos pueda fijarle límites. Creemos que la opinión de éstos es inaceptable en el caso que estamos tratando, pues va en contra de lo expresado en el capítulo 'Raynuntius' de la *Decretal* 'De testamentis' [=*Decr.* 3, 26, 16] y en la ley 'Si totas' del C. 'De inofficiosis donationibus' [= *Cod. Iust.* 3, 29, 5]; porque el príncipe no puede, según la recta conciencia, apoderarse de un bien que pertenece a otro sin incurrir en delito y en culpa suya. Esta es la común opinión de los juristas, a los que sigue el Hostiense en el capítulo 'Que in ecclesiarum' del decreto 'De constitutionibus' [= *Decr.* 1, 2, 7] y en la última ley del C. 'Si contra ius' [= *Cod. Iust.* 1, 22, 6] y en la ley 'Rescripta' del C. 'De precibus imperatori offerendis' [= *Cod. Iust.* 1, 19, 7]. Y aunque según algunos esto podría realizarse por una causa justificada, con todo, la causa debe ser tal que tome en consideración la utilidad pública y que no lesione gravemente a terceros. Ante la duda no se adopta esta causa, a menos que se demuestre que es justa, según dice Bartolo en su comentario al C. 'De precibus imperatori of-

28. Pedro de Ancharano (1330-1416) fue un canonista italiano de la escuela de los llamados "Commentatori".

ferendis' [= *Cod. Iust.* 1, 19]. Además, si de hecho a través de estos privilegios los bienes que le corresponde a uno por derecho natural le son arrebatados, el dominio no pasa a los que los reciben, como señala Inocencio en el capítulo 'Bone' II del 'De postulatione prelatorum' [= *Decr.* 1, 5, 4]. Así pues, si el dominio no pasa de uno a otro, es evidente que el príncipe comete un delito al autorizarlo y el que lo recibe tampoco está seguro.

[191] En cuarto lugar, es manifiesto que el príncipe no está exento de cumplir la ley de la naturaleza y peca al apartarse de ella o del dictamen de la razón, que es lo mismo: así lo indican los juristas, a los que siguen Baldo de Ubaldis y Cino de Pistoia en su comentario a la ley 'Si aquam' del C. 'De servitutibus et de aqua' [= *Cod. Iust.* 3, 34, 2]. Pues la ley dice que el privilegio del príncipe compromete en tanto en cuanto es conforme a la ley natural. Pero, en caso de que no sea así, no hay que mantenerlo, no es obligado mantenerlo. Y creemos que el príncipe no está exento del cumplimiento de las leyes: véase la ley 'Digna vox' del *Digesto* 'De legibus' [= *Cod. Iust.* 1, 14, 4][29]; puesto que esto se produce bajo unas leyes determinadas en las que, por lo que se refiere a la justicia temporal, nadie, sin duda, en este mundo le reclamará por qué actúa de tal manera. Sobre esto versa el Salmo 'Tibi soli peccavi' [= *Ps.* 50]; el comentarista dice: el rey no tiene a nadie que pueda juzgar aquí sus acciones, pero no está exento de la observancia de las leyes, a las cuales está sujeto. En otros casos peca, porque está escrito: "Padece la ley que tú mismo promulgaste" [= Ps. Cato *Sent.* 49], según dice Santo Tomás en la Primera parte de la Segunda parte, cuestión XCVI, artículo V [= Thom. Aquin. *Summa Theologiae* Iª-IIªᵉ q. 96 a. 5]. Y a través de esto se pone de manifiesto cómo ha de entenderse que se diga comúnmente que el príncipe está exento de cumplir las leyes.

[192] En quinto lugar, no sólo peca el príncipe al instituir tal primogenitura sino también el padre y el primogénito al imponerla y promoverla o al servirse de ella. Pues, como dice Inocencio en el mencionado capítulo 'Quia plerique' [= *Decr.* 3, 49, 8], si uno se apodera de lo que a otro le corresponde por derecho natural, comete un delito y está obligado a repararlo ante el tribunal de la con-

29. Nuevamente debe tratarse de un error la atribución de este pasaje al Digesto en lugar de al Códice de Justiniano.

ciencia: 14, q. 5, último capítulo [= *Decret. Grat.* II 14, 5, 15]. Así pues, el padre y su hijo primogénito, si arrebatan a los demás hijos, al menos, la legítima, no pueden estar tranquilos ante el tribunal de la conciencia.

[193] En sexto lugar, nadie pone en duda cuán grave delito comete el que mantiene esta costumbre irracional. Y se llama irracional, porque es onerosa y daña a muchos inocentes. Y los que aprueban tales costumbres o las introducen o las utilizan incurren en pecado mortal, no sólo ellos mismos sino también sus herederos, porque sus pecados son tanto más graves etc.: así se dice en el último capítulo del 'De consuetudine' [= *Decr.* 1, 4, 11]. Y aquellos que incitan a los príncipes a tales privilegios o a la ratificación y a la observancia de tal costumbre, están sujetos solidariamente a ellos, como se indica en la *Summa Confessoris*, libro II, cap. II 'De legibus', cuestión CCV. Y no se opone a esto lo que dice San Agustín en el libro XII *Sobre la Ciudad de Dios* [= Aug. *Ciu.* 12, 3], cuando señala que incluso las malas acciones, si están afianzadas por una larga tradición, se realizan como si fueran naturales, porque proceden de la voluntad. Y puesto que están íntimamente consolidadas y arraigadas entre los hombres, parecen disculparlas por considerarlas naturales. Pero hay que decir que estas malas acciones no son totalmente excusables, si bien sólo con gran dificultad podrían evitarse, ya que pueden corregirse, aunque sea con dificultad, mediante una voluntad firme y contraria, del mismo modo que desde el principio se afianzaron debido a su voluntad. Por lo tanto, por más que estén consolidadas por su voluntad, no están plenamente justificadas, como seguidamente diremos a propósito de un caso similar. Sin embargo, se excusan en gran medida, ya que son menos voluntarias, dado que los hombres son propensos a estas acciones por un mal hábito. Del mismo modo un hombre presa del amor, el odio, la ira u otra pasión actúa de forma menos voluntaria. Por esto, tales acciones se disculpan en gran medida. Pues un perverso hábito, como una pasión, inclina así, de forma natural, a los hombres y, por esta razón, justifica en alguna medida su comportamiento. Y es éste el motivo por el que, según atestigua Aristóteles, se censuran menos los delitos de los hombres de poca valía que los de los hombres importantes.

[194] En séptimo lugar, al instaurar tal primogenitura, un padre comete un delito tanto más grave cuanto que la instituye contra la voluntad del resto de sus hijos. Y no sirve como excusa el decir que el príncipe se limita a ratificar una costumbre ya existente. Pues, aunque sobre esta cuestión así lo ordenaran las

leyes o la costumbre, éstas serían nulas y no válidas; y no deberían mantenerse ante el tribunal de la conciencia, ya que fomentan la injusticia y la iniquidad y no se disculpan plenamente, como acabamos de explicar y como señala Pedro de Ancharano en el capítulo primero del 'De constitutionibus' del *Libro Sexto* [= *Sexti Decr.* 1, 2, 1] y Baldo en la ley I del C. 'De sacrosanctis ecclesiis' [= *Cod. Iust.* 1, 2, 1]. Pero muy especialmente, porque ante el tribunal [**fol. 113vº**] de la conciencia no debe mantenerse una ley que contradice la equidad canónica, como indica un comentario específico al capítulo 'Possessor' del 'De re iudicata' del *Libro Sexto* [= *Sexti Decr.* 2, 14]. Por otra parte, resulta evidente que la primogenitura contradice la equidad canónica, como dijimos anteriormente. Y el mejor texto sobre ello puede leerse en el mencionado capítulo 'Raynuntius', aproximadamente a la mitad [= *Decr*. 3, 26, 16].

[195] En octavo lugar, es manifiesto que, si el padre o la madre engañan a su hijo en la herencia, quedan para siempre en pecado mortal hasta que le satisfagan; y en lo que respecta al juicio de Dios no pueden estar tranquilos, según la *Summa Confessoris* de Juan de Erfurt, libro II, cuestión XXV, donde indica muy a propósito que sólo con el consenso de los hijos puede un padre convertir en herederos a los hijos ilegítimos; y si actúa de otro modo, comete una gravísima falta. Así mismo en el caso que estamos tratando sólo con el consenso de los demás hijos puede un padre convertir al primogénito en su único heredero.

[196] De todo esto se deduce muy claramente que los reyes o los príncipes, que instauran o ratifican este tipo de primogenituras, cometen un delito muy grave. Así pues, actuarían sabiamente si se abstuvieran de ellas, como dice el canon que parece dirigido directamente a aquellos: "es inapropiado que hagan pender su crimen de las ventajas ajenas": *distinctio* 46, capítulo 'Sicut' [= *Decret. Grat.* I 46, 10]. En resumen, no pecan menos el padre y el primogénito que procuran y obtienen esta misma primogenitura que los demás sucesores que se sirven de ella.

[197] Y creemos que éstos no están en posición de alcanzar la salvación a no ser que aplaquen y contenten a los demás hijos.

[198] Sin embargo, reconocemos que este tipo de primogenitura es menos criminal o menos impía, si el príncipe o el padre la establecen antes de la procreación de los hijos.

[199] Pues no se perjudica tan impíamente a los que están por nacer como a los ya nacidos, los cuales reclamaban su derecho. En efecto, una carga presupone la existencia de aquel sobre el que recae tal carga, como se lee en un atinado pasaje del capítulo 'Postulationem' del 'De postulatione prelatorum' [= *Decr.* 1, 5, 5], donde se dice: "puesto que ninguno reclamaba su derecho, pudisteis sin perjuicio, etc.". Así pues, se disculpa a los príncipes y a los padres que instauran la primogenitura y a los primogénitos en gran medida pero no totalmente, como hace poco señalamos en un caso similar. El motivo de esto es que la usurpación del predecesor pasa a las manos de los sucesores: así consta en la ley 'An vitium' del *Digesto* 'De diversis temporalibus prescriptionibus' [= *Dig.* 44, 3, 5] y en el capítulo 'Ex transmissa' del decreto 'De filiis presbyterorum' [= *Decr.* 1, 17, 7]. Pues la ley dice que los vicios del propietario, contraídos por los antepasados, perduran y acompañan al sucesor: véase la ley 'Vitia' del C. 'De acquirenda possessione' [= *Cod. Iust.* 7, 32, 11] y otro canon del Concilio General, donde se afirma que "si sobre alguien recayera una propiedad de titularidad ilícita o de un origen injusto, puesto que aquel es sucesor también en el delito, no podrá estar tranquilo ante el tribunal de la conciencia" y añade estas precisas palabras.

[200] Pues por lo que respecta al peligro del alma no importa mucho si uno retiene o se apodera de algo injustamente: así consta en el capítulo 'Seppe' del decreto 'De restitutione spoliatorum' [= *Decr.* 2, 13, 18]. Y no es extraño que por una acción de un antepasado se condene la sucesión del heredero: así consta en el canon 1, q. 1 'Scito turpem' [= *Decret. Grat.* II 1, 1, 16] y en algunos pasajes del tratado 'De penitentia' [= *Decret. Grat.* II 33, 3]; también lo señala una glosa al mencionado capítulo 'Seppe'. Alude también a esto el canon 2, q. 1, capítulo 'Imprimis' [= *Decret. Grat.* II 2, 1, 7] y lo que indican los juristas en la 'Regula possesorum' del 'De re iudicata', *Libro Sexto* [= *Sexti Decr.* 2, 14].

[201] Así pues, pongo fin al tema de la primogenitura, en el que mi cálamo ha recorrido un espacio mucho más extenso de lo que creía. Pero me animó a hablar el hecho de que este punto no ha sido suficientemente discutido por los juristas. Pero –¡ay dolor!– muchos, mejor aún, casi todos los príncipes, duques, condes, barones y otros muchos están contagiados de esta peligrosa enfermedad, pues consideran que actúan correctamente si, con tal de dejar en su descendencia a uno más poderoso y más rico, hunden en la miseria a los demás. Pero se engañan en sus hallazgos, pues aquellos que creen haber dejado la

unidad de su principado o de su propiedad, desgraciadamente dejan eternos enfrentamientos y discordias intestinas entre sus descendientes. En fin, mientras para uno solo de sus descendientes anhelan un poder temporal y perecedero, ellos mismos se hacen merecedores de una condena perpetua. Son poderosos para hacer fechorías y la propia violencia de sus castigos les tiene preparada una suerte semejante. Y de ellos ya estaba escrito en los Textos Sagrados: “Los poderosos sufrirán poderosos tormentos” [= *Sap.* 6, 7]. También para los más grandes se disponen los más grandes suplicios. Sólo me queda dedicar un breve espacio para resolver las proposiciones y las objeciones realizadas y que pueden realizarse en contra de mis argumentos.

CUARTA PARTE

[202] En esta cuarta parte, con la que concluiremos, se responde a las objeciones y a los razonamientos aducidos en contra de las resoluciones de los artículos anteriormente mencionados. [**fol. 114rº**]

[203] Por último me resta en esta última parte dar una respuesta satisfactoria a los testimonios, a los razonamientos y a los argumentos propuestos en la primera parte, que parecen contravenir las resoluciones y las conclusiones alcanzadas en las reflexiones antes mencionadas. Y, aunque a estas mismas objeciones se respondió plenamente con lo que dijimos en las propias reflexiones, sin embargo, de forma más específica prepararemos respuestas adecuadas a los razonamientos y a las objeciones más urgentes.

[204] Así pues, respecto al primer razonamiento, cuando se dice que por decisión divina se prohíbe que dos reinen al mismo tiempo y se aduce aquel pasaje del *Libro de Ezequiel* [= *Ezech.* 37, 21-22]: “un solo rey os gobernará a todos”; y añade: “y no se dividirán más en dos reinos etc.”, hay que decir que la mencionada objeción y las tres siguientes se resuelven con lo que dijimos en las reflexiones primera, segunda y tercera. Pues se entiende que la prohibición de dividir los reinos no procede del derecho divino ni del derecho natural, ni del derecho positivo común, sino que fue recientemente instaurada por el Emperador Federico; es decir, en lo tocante a los bienes del reino y a la corona real, cuya división o reparto representa su destrucción. Es distinto en cuanto a la administración y al ejercicio del poder y de la jurisdicción, como ampliamente explicamos en estas mismas reflexiones. Además, los testimonios de la Sagrada

Escritura aportados en las mencionadas objeciones versan sobre reyes adoptados por elección. Y esto es lo que se dice en un ejemplo citado en el cuarto razonamiento, en el primer capítulo del *Libro del profeta Oseas* [= *Os.* 1, 11]: "Los hijos de Judá y los hijos de Israel se reunirán en uno solo y nombrarán para sí una sola cabeza". Distinto es cuando los reyes se adoptan por sucesión dentro de un determinado linaje. En tal caso, por una causa justificada o por acuerdo del primogénito, dos hermanos pueden perfectamente reinar al mismo tiempo, como ya se dijo. Y de este mismo modo quedan resueltas las objeciones II, III y IIII.

[205] Respecto al quinto razonamiento, cuando se objeta que la pluralidad de reyes es una señal de la perdición del reino y de su destrucción, hay que decir que así sucede cuando se eligen dos personas enfrentadas en una disputa o por medios inicuos e injustos, como consta en el canon 'Si duo contra fas' [= *Decret. Grat.* I 79, 8]. Pues en tal caso es notorio que es una señal de la perdición del reino. Es distinto cuando, por orden del padre y por deseo del primogénito, el nacido en segundo lugar comparte el gobierno, ya que en tal caso no se detecta ningún inconveniente, mejor aún, es una señal de la continuidad y de la mayor utilidad del reino, como explicamos ampliamente en la reflexión VII y como lo demuestran los razonamientos aducidos en la primera parte, sobre todo en la reflexión XII.

[206] Por lo que respecta al sexto razonamiento, cuando se objeta que uno solo debe reinar a semejanza de la monarquía celestial, en la que reina uno solo etc., hay que decir que, dado que no hay poder que no proceda de Dios, cuantos reinan en el orbe, reinan gracias él, ya que Él mismo dice: "Por mí los reyes reinan" [= *Prou.* 8, 15]. Y así todos los reyes se consideran como un solo gobierno por comparación con el gobierno divino. Mas si el gobierno terrenal tuviera que instituirse según el modelo del celestial, según la objeción que se plantea, se llegaría a la conclusión de que sólo debería haber un rey en todo el orbe, lo cual es absurdo, como sólo hay un rey universal en el cielo y en la tierra que es Dios. Sobre Él dicen las Escrituras: "Es uno y no tiene sucesor" [= *Eccles.* 4, 8]. Además, en la propia jerarquía celestial hay muchos príncipes, por ejemplo, Miguel y Gabriel, y muchos gobiernos y dignidades, como se indica en la carta a los Efesios I [= *Eph.* 1, 21] y a los Colosenses I [= *Col.* 1, 16-17].

[207] Respecto al séptimo razonamiento, cuando se habla de la imposibilidad de obedecer a dos reyes que reinan al mismo tiempo, hay que decir que esto

sería cierto en caso de que entre ellos hubiera discordias y desavenencias. Es distinto cuando ambos son virtuosos, pues en tal caso reinará entre ellos la concordia, ya que, como dice el filósofo, ante la virtud todo se armoniza.

[208] Respecto al octavo razonamiento, cuando se plantea una objeción sobre el inminente peligro de división cuando dos reinan, argumentando que el propio Salvador dice: “todo reino dividido contra sí mismo etc.” [= *Matth*. 12, 25], hay que decir que Cristo habla de la división en la medida en que se opone a la unidad. Y en tal circunstancia división no significa otra cosa que discordia. Nosotros, en cambio, hablamos de la división que se opone a la comunidad. Y, sin duda, la comunidad o la repartición del gobierno pueden efectuarse con gran armonía, como señalamos al principio de la reflexión II, donde se resuelve plenamente esta objeción.

[209] Respecto al noveno razonamiento, donde a partir de principios políticos se concluye que se halla una mayor unidad en el gobierno de uno que en el de varios y que a causa de esta pluralidad de gobernantes Rómulo mató [**fol 114 vº**] a su hermano; y finalmente se citan las palabras de San Jerónimo que dijo: ‘un solo emperador, un solo rey, un solo juez, un solo gobernador para la provincia” y, a su vez, se añade el texto del Canon ‘In apibus’ 7, q. 1 [= *Decret. Grat*. II 7, 1, 41]: “Roma no pudo tener dos reyes y se consagró al parricidio etc.”, hay que decir que esta objeción quedó resuelta con lo que dijimos anteriormente en la reflexión IX y siguientes. Pero, aparte de esto, sostenemos que esta objeción no es apremiante ni demuestra que legalmente dos no puedan reinar al mismo tiempo en un mismo reino. Y tampoco constituye un obstáculo que se diga: “Roma no pudo tener dos reyes”, porque esto es falso, ya que a menudo gobernaron dos emperadores, como ampliamente explicamos en la reflexión V. Y lo que dijo San Jerónimo: “No pudo tener dos reyes”, ha de entenderse de forma ponderada; pues no dice ‘no debió tener’ sino ‘no pudo acoger’, entiéndase, a dos que convivieran en armonía debido a la ambición de ambos por reinar. O bien no pudo tener a dos, es decir, por falta de virtud pero no por imposibilidad jurídica, si hubieran sido virtuosos y prudentes. O bien, en tercer lugar, sus palabras han de explicarse así: no pudo tener dos sin ofender a la justicia, porque según las leyes el que cometió el delito de franquear las murallas debía por justicia morir, como dice el texto del *Digesto* ‘De rerum divisione’, última ley [= *Dig*. 1, 8, 11], donde una glosa dice que los reyes, sin mostrar ningún afecto por su sangre, deben castigar a sus propios hermanos cuando éstos

delincan. Y en este sentido ha de interpretarse aquello de que 'Roma no pudo tener dos reyes', como en un caso similar decimos que el homicida Ticio no puede vivir, porque por justicia está obligado a morir. Así pues, Roma no pudo tener dos reyes, porque, como dijimos, eran injustos, malvados, envidiosos y muy ávidos por reinar. Personas de este jaez difícilmente se ponen de acuerdo, pues está en las Escrituras: "No existe la paz para los impíos" [= *Is*. 57, 21], lo cual demuestra satisfactoriamente la glosa a la mencionada ley del *Digesto*. Aunque no alegue esto para probar su argumentación, pudo, al menos, citar con mucho acierto un texto de la Sagrada Escritura: *Ester* XVI [= *Esther* 16, 2-3 y 12], pues dice que muchos abusan del poder y del cargo y por esto se inflan de arrogancia y violencia; y no sólo intentan oprimir a sus vecinos sino que, al no soportar la honra a ellos concedida, traman asechanzas contra los extraños e incluso contra los que se la dieron. Además, a causa de la mencionada avidez por gobernar Dios divide con justicia los reinos y los hace más humildes, como se dice en *Ezequiel* capítulo XXIX [= *Ezech*. 29, 15], donde se lee que por esto, porque el reino de Israel[30] se volvía cada día más arrogante a causa de su poder, Dios dijo: "Humillaré este reino, para que no se eleve sobre las naciones ni mande sobre los pueblos". Con esto queda patente que a causa de la soberbia y la ambición en cierto modo innata de los gobernantes Dios divide con justicia los reinos para hacerlos más humildes. De ahí que Agustín en el libro IIII *Sobre la ciudad de Dios* [= Aug. *Ciu*. 4, 15] diga que los asuntos humanos serían más felices, si los reinos fueran pequeños. Identifico muchas causas para ello en el libro *Sobre la monarquía y la variedad del principado* que he sacado a la luz recientemente, en la solución XIII. A partir de esto es claro en qué sentido ha de entenderse el que un reino no contenga a dos; pues suele suceder entre los príncipes perversos, ambiciosos y malvados lo que atinadamente estima San Agustín en su *Carta contra Petiliano* [= Aug. *Ep*. 185], cuando dice: "¿Quién es el avaro que busque para sí uno para compartir su posesión? ¿Quién, engreído por el deseo de dominar o altivo por el orgullo de la dominación, anhela tener uno que comparta con él su suerte?": canon 23, q. 7, capítulo 'Quod autem' [= *Decret. Grat*. II 23, 7, 3]. A partir de este testimonio se concluye que los celosos y los ávidos por dominar son los únicos que no pueden ser reyes al mismo tiempo en un mismo reino. Distinta es la situación si son buenos y virtuosos,

30. Debe tratarse de un error: en el mencionado pasaje bíblico se alude al reino de Egipto.

pues, en tal caso, son tan prudentes que no consideran como una afrenta el tener honrados compañeros con los que compartir el gobierno. De igual modo Moisés decía: “Ojalá todos fueran profetas” [= *Num*. 11, 29]. Sin duda, sobre este tipo de cosas se escribe en el *Eclesiástico* XVI [= *Eccli*. 16, 3-4]: “Mejor es un sensato temeroso de Dios que mil hijos impíos”. Y continúa en su argumentación: “El país será habitado por un solo sensato y será abandonado por tres impíos”. A estos y a otros semejantes señala Lucano [= Luc. *Ciu*. 1, 92-83]: “Ninguna lealtad habrá entre los socios del gobierno y ningún poder soportará ser compartido”. Por lo tanto, si son honrados y están dotados de virtudes, estarán de acuerdo en todo momento, pues, como dijimos, ante la virtud todo se armoniza. Si son tales, no vemos que se prohíba por ley divina ni humana que reinen al mismo tiempo sea como territorio indiviso sea como territorio dividido según las modalidades que anteriormente analizamos. Pues, como indicamos, muchos emperadores romanos de grandísima prudencia, al observar las cargas del poder, acogieron gustosamente a compañeros en el imperio, como se lee en la ley ‘Imperatores’ del *Digesto* ‘De pactis’ [= *Dig*. 2, 14, 37] y antes dijimos. Por esto, Uggucione de Pisa en el mencionado Canon ‘In apibus’ dice que, aunque por lo general suele haber un solo emperador, ocasionalmente, algunas veces, hubo dos, como antes se explicó ampliamente. Y no es un obstáculo lo que S. Jerónimo, en dicho Canon ‘In apibus’ [= *Decret. Grat*. II 7, 1, 41], cuenta sobre los reyes, los cuales, según una glosa, tienen aquí el significado [**fol. 115rº**] de jueces. Pues, como dijimos, si interpretáramos el texto en este sentido, resulta muy claro que no es verdad que haya muchos reyes en el mundo, como allí señala el comentarista y se dice en el Canon 7, q. 3, capítulo ‘Scitote’ [= *Decret. Grat*. II 6, 3, 2]. Además, por lo que el texto dice, por ejemplo, sobre la abejas y las grullas, se demuestra lo contrario, pues, así como de todas las abejas no hay un solo príncipe ni de todas las grullas un solo emperador sino que de cualquier colmena hay un responsable, del mismo modo cualquier provincia tiene su gobierno que unas veces recae en un solo gobernador y otras veces en dos.

[210] Respecto a la décima objeción, en la que se hace una crítica a partir de la semejanza con el cuerpo natural, en el que una sola alma gobierna etc., hay que decir que nosotros hablamos del principado real y político, en el que un príncipe gobierna según el dictado de la ley. Es distinto si se trata de un gobierno despótico, es decir, absoluto, que es el que ejerce el alma sobre los miembros del cuerpo. En este tipo de principado el alma impera sobre algunos miembros de forma absoluta, como un señor sobre sus esclavos. Además, en el cuerpo na-

tural reinan y gobiernan también otras potencias del alma. Y el alma misma requiere la participación de otras potencias en el cuerpo natural como el intelecto, la voluntad, etc. Pues si el alma no tuviera consigo la capacidad de desear y de comprender, su gobierno sería inútil. Por otra parte, el alma no podría regir bien el cuerpo de no ser por la compañía de la potencia motora. Pues el alma se mueva gracias al cuerpo. Y por esta razón sostenemos que la virtud rectora y motora reside en el corazón. Por lo tanto, del mismo modo que el alma, el corazón y las demás potencias mantienen su hegemonía, así mismo no es inapropiado que dos tengan el gobierno de la política humana.

[211] Respecto a la undécima objeción, en la que se plantea una objeción a partir de la administración o del régimen monástico, en el que no dos sino uno solo gobierna, hay que decir que por esto mismo en una sola casa ejerce el mando sólo un *pater familias*, porque, como indica el filósofo en el primer libro de su *Politica* [= Arist. *Pol.* I 13, 1260a], se cree que la mujer carece de buen juicio y de inteligencia. Con todo, si se encuentra una mujer sensata, compartirá totalmente el mando con el marido, sobre todo en algunas cuestiones. Por esto en el libro primero de su *Politica* [= Arist. *Pol.* I 12, 1259b] el filósofo dice que el hombre y su esposa se comportan como gobernantes en su casa. Y en el libro primero de su *Oeconomica* llama a la mujer 'compañera' y no 'sierva' [= Arist. *Oec.* I 3, 1343b].

[212] Respecto al duodécimo razonamiento, en el que se objeta que mayor es la unidad en uno solo que en varios etc., hay que decir lo mismo que dijimos en esta parte como resolución del razonamiento IX. Además, la unidad que se requiere en el reino se halla de la mejor manera en dos que dependen el uno del otro y que son virtuosos. Pues muchos virtuosos conforman uno solo, ya que tienen un unánime acuerdo y precisamente por esto la aristocracia prevalece en el reino. Es difícil que los virtuosos disientan entre sí y dos buenos y virtuosos se aproximan más que uno solo a la razón común, como se puso de manifiesto mediante los argumentos abordados en la reflexión IX y siguientes. Y demuestran esta parte las cosas que dijimos en el razonamiento XII. También trataremos inmediatamente alguna cuestión de la parte afirmativa.

[213] Respecto al decimotercer razonamiento y a los siguientes, como anteriormente señalamos, hemos de reconocer que el gobierno de uno solo sería el mejor. Pero esto, sin duda, ha de entenderse, siguiendo al filósofo, bajo estas

circunstancias, es decir, en caso de que aquel solo supere a los demás en prudencia y en las restantes virtudes morales. Así Dios es el único timonel de todos, porque es mejor que todos. Además, la justicia distributiva exige que el mejor gobierne siempre, pues, según indica el filósofo en el mismo libro III de su *Politica* [= Arist. *Pol.* III 17, 1288a], cuanta mayor abundancia de virtudes morales y de bienes del alma tienen algunos, tanto más dignamente deben gobernar a los demás. En efecto, como indica el propio Aristóteles, el principado debe repartirse en función de la excelencia de aquellas bondades, que hacen al príncipe idóneo para el gobierno. Las que tienen tal capacidad son las virtudes morales y los demás bienes del alma, aunque haya cierta carencia de virtudes especulativas. Por tanto, si un gobernante no es así sino que opera por propia iniciativa y no según el consenso de los varones prudentes y honrados, en tal caso, más que un rey es un tirano. Por esta razón es mucho más conveniente que dos virtuosos gobiernen según la opinión expresada por el filósofo en el libro III de su *Politica* y que ampliamente tratamos en las reflexiones. Un destacado pasaje de Aristóteles en el mismo libro III de su *Politica* [= Arist. *Pol.* III 11, 1281b] reza así: "cuando se reúne una multitud en la que todos tienen algo de razón y son propensos a la justicia y fáciles de persuadir con la razón, entonces conviene que tal pluralidad o multitud gobierne antes de que lo hagan unos pocos virtuosos. Pues aunque no todos sean virtuosos, con todo, lo que surge de todos cuando se ponen de acuerdo [**fol. 115vº**] es virtuoso". Incluso el propio Aristóteles añade que, aunque haya muchos que no sean virtuosos, sin embargo, cuando se ponen de acuerdo sobre una cosa, la convierten en virtuosa y buena, aunque no todos sean capaces por sí mismos de hacer algo virtuoso. En cambio, todos al mismo tiempo hacen algo virtuoso y algo mejor que cualquiera de ellos tomados por separado. Y pone muchos ejemplos, particularmente de las obras musicales y poéticas, para ilustrar que son más perfectas las obras que son juzgadas por muchos que las juzgadas por uno solo. Así se inventaron las artes: primero uno inventó algo, después otro añadió otras cosas. Así cuando dos gobiernan conjuntamente hacen algo más virtuoso que uno solo, pues en lo que uno falla el otro le suple y, si uno no tiene inclinación por el valor, el otro la tendrá por la prudencia; y así, mientras se ponen de acuerdo, forman juntos un solo hombre virtuoso y perfecto, un hombre –digo– con muchos ojos, muchos pies e innumerables sentidos con los que puede discernir. A partir de esto resulta patente que en el principado la virtud de una multitud es preferible a la de unos pocos y, por consiguiente, la virtud de unos pocos virtuosos es pre-

ferible a la de un solo virtuoso. Véase lo que ampliamente dijimos en la mencionada reflexión IX.

[214] Respecto a la decimosexta objeción, en la que se plantea como objeción que no pueden reinar dos, ya que dos no pueden tener conjuntamente el dominio de una sola cosa etc., hay que repetir lo que ampliamente expusimos en la reflexión III, que se compuso principalmente para refutar este argumento contrario.

[215] Respecto a la decimoséptima objeción, en la que se objeta que los cargos temporales han de organizarse a semejanza de las dignidades eclesiásticas. Sin embargo, es evidente que en éstas una sola persona está al frente, porque en una iglesia hay un solo obispo, etc., hay que decir que a este razonamiento se respondió anteriormente en la reflexión V, que se adujo principalmente para resolver este argumento contrario.

[216] Respecto a la decimoctava objeción, en la que se plantea que la primogenitura cesaría por completo si por algún acuerdo dos pudieran reinar o el reino pudiera dividirse, hay que repetir lo que expusimos ampliamente en las reflexiones VII, VIII, IX y X, que se compusieron principalmente para esto y en la cuales se discute sobre la vigencia de la primogenitura desde el punto de vista del derecho divino, natural y positivo. Y a esta objeción se responde de forma plenamente satisfactoria.

Y así llega el final de este tratado en alabanza de Dios Todopoderoso que reina por los infinitos siglos de los siglos. Amén.

Liber de regno dividendo et quando primogenitura sit licita*

Rodrigo Sánchez de Arévalo

Transcripción del texto latino de Jesús Ángel Solórzano Telechea
Revisión del texto latino de José Carlos Miralles Maldonado

[1] Incipit liber de regno sive principatu divisibili aut indivisibili et quando in uno regno duo possunt simul regnare pro diviso aut indiviso, et ex quibus causis et an primogenitura sit valida et tolerabilis de iure divino et humano in regnis et principatibus et presertim in patrimonio <baronum>[1] et aliarum privatarum personarum et an sint securi in foro conscientie eundam primogenituram instituentes et ea utentes. Eddictus a Reverendissima Paternitate Roderico, episcopo Calagurritano Hispano, arcis Sancti Angeli de Urbe prefecto.

[2] PROLOGUS. Reverendissimo in Cristo patri ac spectabili et nobili domino Domino Petro Gundisalvi de Mendoça, episcopo Seguntino dignissimo eiusdem. Vestra Reverendissima Paternitate devotissimus ac obsequentissimus Rodericus, indignus episcopus calagurritanus, sanctissimi Domini Nostri Pauli II, Pontificis Maximis in arce romana, prefectus se ipsum cum filiali et humili recomendatione.

[3] Inter cuncta que mortalium pectora universumque humanum genus miris cladibus conterunt sanguine atque everttunt, illud fore unum semper putavi, in-

* Biblioteca Apostólica Vaticana, sección de Manuscritos, Fondos Vaticanos (Vaticani Latini) 4881.

1. <baronum> *in margine.*

quietissima videlicet principandi aviditas ac rabida ut ita dixerim regnandi rabies, que humanos animos sic exagittat sic torquet sic denique a recta ratione aberrare cogit, ut humane conditionis oblivios quippe mortalitatis inmemores reddat. Nec enim id expectebat natura parens, non ratio, non inter omnes homines quedam innata cognatio, qua hominem homini servire nefax putabatur. Nam Augustino teste admonebat ipse naturalis rectitudinis impetus exposcebat rationis dictamen; sic et Deus inmortalis instituerat ut donaretur homo piscibus maris et volatilibus celi et omnibus reptantibus super terram. Igitur, ut aiunt, quod homo homini presit non fecit nature ordo, sed culpa. Sic itaque depravata humane conditionis natura divine iustitie ordo perstrinxit alios aliis subesse; quod utique futurum est, dum in humanis agimus, et peccans versamur donec transeant iniquitas. Postea vero iuxta apostolum cum evacuaverit omnem principatum et potestatem, cessabit omnis prelatio. Verum ipse inordinatus principandi ambitus, adeo mortalis in hac brevis vite morula cruciat ut dominari ardentissime cupiat sibi similibus nec modo notis sed et coniunctis; non parcit principandi aviditas pietati, non sexui, non reverencie, non generi, non etati; et, ut paucis agamus, nulli indulget qui ab omnibus optat adorari, neminem diligit qui a cunctis cupit venerari. Hinc noster Lucius Seneca: "Simul –inquit– ista mundi rector Deus posuit odium atque regnum"; nam, qui regnandi cupidine ardet multorum necesse est odia paciatur, aut eos non diligat quibus preesse satagit. Sic Absalon regna patris exoptans hominibus ad iuditium regis venientibus blandiendo, simul et patri detrahendo quippe et ambiendo, ait: "videntur michi sermones vestri boni et iusti, sed non est a rege constitutus qui vos audiat. Quis me constituat regem super terram?". Sic et Ioram, ut Sacra Scriptura conmemorat, regnandi cupidine accensus occidit fratres suos gladio; sic et illa arrogantissima femina Athalia in tantam exarsit cupidinem dominandi ut interfecto ab ea omni semine regis sceptrum regni usurparet. Galaad quoque filius Obed rabie dominandi ait: "Utinam daret aliquis populum istum sub manu mea". Sed hiis tan avide tamque improbe regnare cupientibus mentita est iniquitas sibi. Nam scriptura testante paruo admodum tempore regnarunt et regnum eorum velut sompnium surgentium. Et in Apochalipsi scribitur eos in sompniis regnare quod velud sompnium evanescunt. Hinc ait sanctus Iob: "potentia tiranni ad instar puncti". Reddit enim parem vicem ipsa regnandi //(fol. 97vº) libido possessoribus suis ut repente eiciantur, qui repente elevantur ut verum sit illud psalmum: "eiecisti eos dum elevarentur". Hinc pulcre beatus Augustinus: mortalis ista regnandi aviditas que per victoriam comperitur nec semper dominari poterit permanendo eis, quos potuerit subiugare vincendo. Habent denique regnandi

cupidi hoc proprium ut longe plus affligant quod pauci et quod detestabilius est quod cari et quod coniuncti eis non obediant, quam lectentur quod multi, quod ignoti, quod alieni illis obsequantur. Et, ut ait Seneca, non tan iocundum est eis multos post se videre, quam grave aliquem ante se ire aut sibi parem. Hinc superbissimus ille Aman qui primus in regno erat, nichil se obtinuisse arbitratus est quandiu Mardocheum conspiciebat ei non assurgentem.

[4] Adde quod ipse regnandi cupidus nusquam quietus, nusquam tranquillus existit et dum dominari cupit ab ipsa dominandi cupidine superatur. Quare preclara michi semper visa est illa Platonis sententia quod sevissimo dominatu libido dominandi vastat corda mortalium quod et si regnare cupientibus populi serviant ipsa sibi dominandi libido acrius dominatur. Sic enim nullus soli sibi regnare cupit, sed multis. Sic multis indiget qui multis regnare cupit quibus utique servire cogitur. Quia ut noster Lucius Seneca ait: necesse est multis serviat, cui multi serviunt. Vexat igitur regnandi cupido mortales tanto acrius quanto se propinquius regis semini conspiciunt dicentes: nonne filius regis sum ? Ego faciam michi nomen et gloriabor in regno. Quod itaque David propheta et rex in se id ipsum experitur, dum a filio regnandi gratia persecutionem passus ait: “filius meus qui egressus est de utero meo ut regnet querit animam meam”. Ex ea igitur regnandi cupidine variisque aliis causis et occasionibus captatis contingit regna scindi atque dividi duosque aut plures in eodem regno simul plerumque regnare. De qua re a magnis viris non percepi sed conieci dubitatum esse. Nam si non aperte tamen concisis verbis et, ut ita dixerim, inter dentes mugittant dubitantes non ab re. An in regnis non recognoscentibus superiorem in quibus ex consuetudine primogenitus succedit duo fratres legittimi, alter primo, alter secundogeniti vel alias duo consanguinei ex eadem stirpe propter tollendas discordias et guerras inter eosdem fratres sive quivis alii de regno contendentes vel alias ex iusta causa possint de iure divino aut humano simul regnare aut regnum posset inter eos dividi, presertim invicto primogenito qui insolidum regnare incepit ; aut quid iuris si primogenitus vel prior in gradu consentiat an possint ambo fratres vel alias duo de regno contendentes simul et semel esse reges in eodem regno, et ut tales in eo intitulari. Itaque quilibet eorum insolidum et pro indiviso administret aut pro diviso administratio provinciarum inter eos dividi debeat. Taliter quod unus non se intromittat de partibus alteri distributis, nec quo ad obedientiam nec quo ad redditus. Augere videntur dubitationem non nulli asserentes de iure regnum non esse divisibile nec duos simul reges posse unum regnum capere aliis contrariam sententiam tenentibus.

[5] Rogatus igitur a pluribus ut quid in rebus ipsis sentirem brevi scriberem, decrevi facere satis petentium desiderio potius quam rei magnitudini, et studio meo. Verumtamen quicquid in rebus ipsis auctore Deo scripturus sum decrevi non quidem postulantibus, sed Vestrae Reverendissimae Paternitati dedicare; idque summa ratione agere existimavi, tum pro excelsi ingenii sui acumine ac doctrine et scientie splendore, tum pro rerum plurimarum experientia veluti qui pro antiquissima et clarissima eius nobilitate ac virtutum cumulo inter reges et cum regibus nutritus, educatus, et versatus fuerit. Demum quod rerum ipsarum de qua dicturus sum, quippe et ceterarum omnium que ad cuiusque regis et regni naturam et rectam institutionem pertinere videntur. Vestra Reverendissima Paternitas plenissimam habet cognitionem, que //(fol. 98rº) res agit ut eadem Vestra Reverendissima Paternitas perquam facile que a me disserenda sunt iudicet, et quanti aut ponderis aut vigoris sint arbitretur. Erit quidem michi longe gratius ab eadem Vestra Reverendissima Paternitate corrigi quod a ceteris comendari. Tenebo igitur in dicendis ordinem qui sequitur. Primo enim adducam XVIII rationes testimonia auctoritates et argumenta ex iure divino naturali ac positivo et moralibus rationibus supposita pro parte negativa, quibus probare conabimur quod duo aut plures non possint semel regnare in eodem regno nec possit regnum dividi. Secundo loco pro parte affimativa afferemus XIIII rationes auctoritates et testimonia etiam iuris divini, naturalis et humani quibus deducemus duos posse licite simul regnare insolidum in eodem regno. Et iterum regnum posse iuste dividi et quilibet in parte sua rex intitulari. Tertio loco veniemus ad veram solutionem et determinationem harum dubitationum. Et, ut vera solutio habeatur, adducemus XI considerationes in quibus plures utiles materie rare nec satis tacte lucidabuntur permittentes aliquas supositiones ex quibus liquido veritas elicietur. Quarto loco respondebimus auctoritatibus, rationibus et argumentis pro contraria parte adductis.

PRIMERA PARTE

[6] Prima pars, in qua ponuntur rationes, auctoritates et argumenta pro parte negativa, videlicet quod duo non possint simul regnare in eodem regno nec idem regnum possit dividi.

[7] Ad primam igitur partem accedentes et a rationibus auctoritatibus et testimoniis iuris divini incipientes videtur quod ipsa Sacra Scriptura que ius divi-

num conficit liquido probet duos aut plures non posse insolidum in eodem regno simul regnare nec alias regnum inter eos dividi valeat; idque XVIII testimoniis rationibus et motivis infra scriptis deducitur.

[8] Prima ratio sumitur ex voluntate et sententia ore divino prolata que expresse duos simul in eodem regno regnare prohibet. Habet enim Ezechiel XXXVII: "ecce adducam vos de medio nationum ingentem unam et rex unus erit omnibus imperans, et non erunt ultra due gentes". Et subicit: "nec dividentur amplius in duo regna". Ex qua divina sententia colligitur, id quod alibi dicit philosophus, quod ille est melior principatus qui magis accedit ad unitatem. Ubi ergo regnat unus dicitur una gens. Item colligitur quod Deus pro meliori et potiori principatu et pro singulari unione indulgebat eis quod si solum unus rex esset omnibus imperans. Et ymmo pro pena et maledictione ordinavit quod regnarent duo aut divideretur regnum in duos, quod scriptum est per regem et sapientem nutu dei loquentem "propter peccata terrae multi principes eius", Proverbiis XXVIII. Hinc Augustinus XVII De civitate ait quod "propter peccatum Salomonis regnante filio suo Roboan compertum est regimen Israel in duo fuisse divisum atque ita perseverasse habentibus singulis partibus reges suos". Si ergo properato regna dividuntur constat regulariter esse prohibitum.

[9] Secunda ratio sumitur ex gestis iussu dei in eodem casu. Nam scribitur primo Regum XVI quod licet David untus fuit in regem iussu domini etiam ipso Saule regnante, tum David actu non regnavit usque post mortem Saulis. Ex quo videtur non placuisse deo duos reges simul regnasse in eodem regno.

[10] Tertia ratio sumitur ex ignominia que resultat ex pluralitate principum in eodem regno. Nam scribitur Proverbiis XIIII: "in paucitate plebis ignominia principis". Constat enim si duo sunt reges in eodem regno minoratur populus, ex quo provenit ignominia principatus.

[11] Quarta ratio sumitur ex alio precepto divino quo unum non plures regnare iussit in eodem regno. Nam scribitur Ysaye XXXVII: "percutiet dominus ab alveo fluminis usque ad torrentem Egipti et vos congregabimini ut unus et ad vocem unius". Et iterum Osee primo //(fol. 98vº) scribitur: "congregabuntur filii Iuda et filii Israel pariter et ponent sibi capud unum"; per quod videtur reprobasse principatum duorum simul in eodem regno.

[12] Quinta ratio sumitur ex damnis et periculis ex pluralitate regum provenientibus. Nam super illo verbo Luchas 'primo anno quinto decimo imperii Tiberii Cesaris etc.' ait Beda in omilia quod signum erat regnum Israel ad finem devenire, quia divisum erat, quod tot regibus subiacebat. Ex quo patet quod, cum duo simul regnant, potissimum signum est perditionis et finis talis regni, sicut signum perpetuationis regni est quod unus regnet. Unde habetur Zacharie XIIII: "erit dominus et princeps unus, et erit nomen eius unum". Non ergo expedit pro perpetuatione et duratione regni quod duo in eodem regno reges nominentur, sed nomen unius regis.

[13] Sexta ratio sumitur ex similitudine regis universi in quo unus solus Deus principatur; quia scriptum est Malachie II: "numquid non unus pater et princeps est omnium nostrum? numquid non unus Deus creavit nos" qui est omnium motor et rector cui omnia parent? LXXXVIII di. ad hec. Igitur ad huius monarchie instar cetere humane politie ordinari debent.

[14] Septima ratio summitur ex impossibilitate obediendi duobus dicente Christo: "nemo potest duobus dominis servire; aut enim unum odio habebit et alterum diliget aut contra" Mathi. VI. Si itaque duo regnarent in eodem regno daretur occasio neutri obediendi".

[15] Octava ratio sumitur ex periculo divisionis regni que procedit ex duobus regibus, non alio quam Christo dicente Marchi III: "si regnum dividatur non potest stare". Et iterum Mathi. XII: "regnum in se ipsum divisum desolabitur, nam qui divisiones querit, pacem fugit". VII q. I 'Novatianus'.

[16] Nona ratio deducitur ex fundamentis politicis et moralibus et sumitur ex excellentia unitatis et pacis. Nam pax et unitas debent principaliter intendi ab omni principante, sicut equalitas humorum principaliter intenditur a medico. Constat autem quia maior unitas reperitur in uno quam in pluribus. Ymo cum plures principantur non erit pax, nisi illi omnes sint unum et concordes, quia ut dicit philosophus: "propter unumquodque tale et illud magis". Si ergo pax non habetur quando plures principantur, nisi in quantum sint unus, multo utilior erit ipse principatus unius. Predicta confirmantur quam cum plures regnant facile discordant secundum philosophum IIII Politicorum. II di. 'Quando Adam". Communio enim plurimum discordiam parit: l. 'Cum pater', § 'Dulcissimus', ff. 'De legatis' II: "unus autem a se ipso non discordat". Et propterea phi-

losophus in XII Methaphysice ait quod pluralitas principatuum mala ; cui concordant ceteri philosophi dicentes quod unaqueque res aptius per unum quam per plures geritur, presertim in regno quod regulariter non capit duos. Et iuxta sententiam sapientum nulla fides regni sociis ob idque potestas inpaciens consortis erit. Et propter hanc pluralitatem principantium Romulus interfecit fratrem suum Remulum : l. fi., ff. ‘De rerum divisione’. Duplex enim numerus discolus est, dividens ab unitate: XXXII q. I ‘nuptiae’. Ideo Deus secundam diem dimisit, nichil nichil in ea faciens, designans duplicem numerum ad divisionem tendere, Quod pulcre ait Iheronimus et habetur in canon ‘in apibus’ VII q. I, ubi dicitur quod “unus imperator, unus iudex”. Et glosa ibi dicit quod si aliquando fuerunt duo imperatores, hoc fuit de facto et casualiter non regulariter secundum Hugutionem ibi.

[17] Decima ratio summitur ex adequatione naturalis principatus humani corporis in quo cernimus totum corpus et eius membra regi et gubernari et vivificari a corde ut ab uno principe, quando ymo membra non respondentia putrescant : XXIII q. III ‘Quemadmodum’. Et hoc est quod philosophus, cum agit de differentia spiritus. Ait enim quod in corde est sedes principatus anime que corpus vivificat. Sic etiam in homine interione (*sic*) quam ipsa virtus et //(fol. 99rº) potentia intellectiva regit omnes potentias sensitivas, sive sint exteriores ut visus gustus tactus, sive sint sensus interiores ut fantasia cogitativa memorativa secundum philosophum II De anima. Et aliquid tangitur in canon ‘Cum causam de testibus’. Si igitur hoc fit in uno homine individuo, longe melius debet esse in toto universo, quia universum sapit naturam partium ex quibus ordinatur et componitur.

[18] Undecima ratio summitur ex politia domestica ex qua politica et civilis derivatur. Nam in una domo non regit nisi unus pater familias secundum philosophum primo Yconomice: XXXIII q. IIII ‘Duo’. Item pater ut rex habet iurisditionem in filios, dominus in servos: l. ‘Respiciendum’, ff. ‘De penis’. Et idem in aliis universitatibus et collegiis que melius reguntur ab uno quam a pluribus. Nam unius civitatis unus est deffensor, ut in Auct. ‘De defensoribus civitatum’ per totum. Et in una provincia unus preses: VI q. III c. ‘Scitote’; C. ‘De officio presidis’ per totum. Ergo idem debet esse in uno regno quia idem debet esse in toto quam et in partibus: XII di. c. I et l. ‘Que de tota’, ff. ‘De rei vendicatione’. Nam partes que habent suum ordinem ad totum non debent esse

melioris conditionis quam suum totum, cum partes ordinentur ad totum ut ad finem secundum philosophum primo Phisicorum.

[19] Duodecima ratio summitur ex robore unitatis, nam virtus unita fortior est se ipsa divisa secundum philosophum. Quod patet quia si plures homines trahunt navem non proficient nisi unanimiter trahant. Ideo si omnes virtutes congregantur ad unum, melius et efficatius operantur. Ideo necesse est fore unum principem ad quem omnes alii illius regni ordinentur. Aliter pluribus paribus in eadem politia existentibus debilitatur vigor talis politie, quia cum par in parem non habet imperium quilibet a toto trahit quod potest. Per quod ipsum totum minoratur: ff. 'De arbitrio', l. 'Nam magistratus'.

[20] Decimatercia ratio summitur ex pollitia bellica in qua summus ordo requiritur. Nam et in exercitu non nisi unus dux, unus capitaneus deputatur cuius mandatis omnes milites parent : ff. 'De re militari', l. 'Iulia'. Idem etiam seppe conspicimus in Sacra Scriptura ut in libris Regum per totum et Genesi XXVI. Constat autem quod regnum est quedam acies ordinata.

[21] Decimaquarta ratio deducitur ex testimoniis iuris positivi, et summitur ex parte subditorum. Nam lex dicit quod interest plurimum regnicolarum et subditorum rei publice regalis non habere plures dominos: nota in canon 'Si quis quo tempore miles in pheudum'.

[22] Decimaquinta ratio sumitur ex legum civilium institutione que id ipsum evidentibus et urgentibus causis et ex intentione statuerunt; unde iurisconsultus Gayus ait quod, hiis rebus suadentibus et dictantibus, necesse fuit rem publicam per unum consuli. Nam cum senatus omnes provincias comode providere non potterat. Igitur constituto principe datum est ei, ut ius diceret in § 'Novissime', de l. II, ff. 'De origine iuris'. Facit l. 'Meminisse', 'De officio procunsulis'; ibi utilitas provincie exhigit esse aliquem unum per quem provintiales regantur. Ex quibus patet quod sapientes antiqui iurisconsulti tamquam neccesarium iudicarunt per unum, non per duos, posse utiliter et commode regi unamquamque rem publicam.

[23] Decimasexta ratio summitur ex imposibilitate iuris qua nequeunt duo aut plures esse in solidum domini eiusdem rei. Ex quo sequitur quod duo non possunt esse reges in eodem regno quo ad titulum et ius regni; primo quia,

ut dicitur in l. ‘Si ut certo’, § ‘Si duobus veiculum’, ff. ‘Comodati’, non possunt duo esse domini insolidum eiusdem rei. Secundo quia dominia et regna sunt distincta de iure gentium : l. ‘Ex hoc iure’, ff. ‘De iustitia et iure’. Si ergo regna sunt distincta quilibet habebit regnum distinctum et non simul cum alio. //(fol. 99vº)

[24] Decimaseptima ratio sumitur ex similitudine dignitatum ecclesiasticarum ad cuius tipum debent ordinari dignitates temporales, dicente ipso summo Monarcha Deo ad Moysen: “cum sederit rex in solio, accipiet exempla a sacerdotibus levitici generis etc.”. Constat autem quod in una eadem ecclesia aut episcopatu non debent presidere duo episcopi tamquam unum corpus diversa capita habentia, quod monstruosum est; ut ait canon ‘De officio ordinarii, ‘Quoniam in plerisque’ ; unde glosa in c. ‘Si heredes’, ‘De testamentis’ dicit quod regnum dividi non potest, sicut nec alie dignitates ecclesiastice. Et summit argumentum ex c. ‘Maioribus’, ‘De prebendis’, in quo habetur quod prebende et dignitates ecclesiastice dividi non debent[2]. Sicut igitur in una ecclesia non debent esse duo episcopi et in eadem plebe duo curati, sic in uno regno unus rex. Hoc idem latius dicit alia glosa in c. ‘Licet’, ‘De voto’, que habet ad litteram quod “regales et similes dignitates dividi non possunt, quia regnum unicum debet esse; et si contingeret quod taliter diminueretur, destruerentur. Secus in aliis hereditatibus sed in regno unus tantum debet esse rex”. Hec sunt verba glosae. Alia glosa idem videtur sentire in c. <‘In apibus’ supra allegato, in c.>[3] ‘Non autem’ VII q. Ex quibus omnibus apertissime concluditur non posse in eodem regno duos simul regnare.

[25] Decimaoctava sic primogenitura est introducta de iure divino et mandato dei, ut habetur Genesis XXV et XXVII, c. IV, II Paralipomenon XXI ; ibi Ioram, filius Iosaphat, regnavit eo quod primogenitus esset. Iura etiam positiva eamdem primogenituram concedunt, ut nota in c. ‘Quia periculosum’, VII q. I et in c. ‘Licet’, ‘De voto’ et in libris feudorum quasi per totum. Si ergo primogenitus debet regnare, constat quod regnum dividi non potest nec duo simul regnare possunt.

---

2. [esse duo episcopi et in eadem plebe duo curati, sic in uno regno] *iterum addit Arevalus.*

3. <‘In apibus’ supra allegato, in c.> *in margine.*

SEGUNDA PARTE

[26] Secunda pars in qua adducuntur auctoritates et argumenta pro parte affirmativa, videlicet quod duo licite possint simul regnare in eodem regno et idem regnum dividi possit.

[27] Superest ut secundo loco partem affirmativam attingamus in qua deducemus XIIII rationes auctoritates et valida testimonia, quibus probare intendimus in regnis et principatibus secularibus licitum fore duos aut plures simul in eodem regno regnare; regnaque ipsa dividi posse inter filios regis aut alias inter contendentes de tali regno.

[28] Prima ratio sumitur exemplis in Sacra Scriptura repertis, per que patet seppe plures simul in eodem regno regnasse etiam Dei precepto et voluntate. Nam habetur II Regum II quod Abner princeps exercitus Saulis tulit Ysboseth filium Saulis et eum regem constituit super Effraym et Benjamin et super universum Israel, et regnavit duobus annis. Nichilominus etiam regnabat David, ut habetur II Regum V et primo Paralipomenon XI. Ex quo patet duos simul reges fuisse in Israel. Sed quid plura? Habemus apertissimum exemplum in Salomone qui vivente et volente David patre suo regnavit ut deducit Augustinus XVII De civitate Dei, adducens de Romulo et Remulo simul regnantibus. Et ibi Franciscus de Mayrones hoc tenet.

[29] Secunda ratio summitur ex alio exemplo in Sacra Scriptura reperto. Dicit enim Beda super primo Esdre c. X quod a (*sic*) Assuerus minus potens rex in regno Persarum comisit curam regni Persarum Athasersi potentiori, Assuero ipso regnante. Itaque simul regnabant. Unde super eodem capitulo dicunt postilatores quod duo reges uno anno regnabant. Ex quo videtur licitum fuisse duos simul regnasse etiam sola voluntate alterius. //(fol. 100 rº).

[30] Tertia ratio summitur ex divisione regnorum per Alexandrum Macedonem facta, ut Sacra Scriptura testatur. Habetur in primo Machabeorum, primo quod Alexander divisit pueris suis regnum cum adhuc viveret et optinuerunt pueri eius regnum unusquisque in loco suo. Et imposuerunt sibi diademata et filii eorum post eos annis multis. Patet ergo plures simul regnasse ; quin ymo aperte probatur regem dum vivit posse dividere regnum inter filios suos eos reges constituendo.

[31] Quarta ratio summitur ex parte divine voluntatis que plerumque duos regnare fecit. Nam, ut diximus, David vivens iussu dei sublimavit Salomonem, filium suum, in regem et eo vivente regnavit, III Regum primo. Et iterum regnante in regno Israel Zambri, populus divisus est in duas partes; et media pars[4] fecerat regem Thebiu filium Geneth, et alia media pars tenuit Zambri in regem, licet postea prevaluit Zambri contra Thebiu. Ex quo sequitur duos posse in eodem regno simul regnare, presertim voluntate alterius aut populi.

[32] Quinta ratio summitur ex comparatione seu significatione quam Sacra Scriptura facit de bassibus templi, per quos principes terre significantur. Scribitur enim Exodo XXVI: "bine bases singulis tabulis supponebantur". Et c. XXXVI: "duas bases semper ponebant in qualibet mensa", per que significabatur duos principes instituendos esse pro maiore firmitate et stabilitate regni. Et eadem est significatio hostiorum per que significantur summi principatus, dicente Christo Io. XX: "Ego sum hostium; per me si quis introierit". Nam et scriptum est quia duo hostia erant in domo Domini.

[33] Sexta ratio summitur ex maiore stabilitate plurium principantium. Est enim evidentissimum quod, cum duo vel plures principantur, mutuo se iuvant. Scriptum est enim Ecclesiastes IIII: "melius est duos esse simul quam unum. Habent enim emolumentum societatis". Et sequitur: "si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Ve soli, quia cum ceciderit non habebit sublevantem se". Et sequitur plurimum ad propositum: "si quispiam prevaluerit contra unum, duo resistent ei". Ex quibus verbis videtur longe melius et stabilius fore quod duo simul fratres principentur quam unus.

[34] Septima ratio sumitur ex parte ambitionis que notatur in uno principante. Non enim parva ambitio est, ymo magna presumptio et temeritas, velle preesse melioribus. Unde reprehenditur Gaal, filius Obeth, dicens: "utinam daret aliquis populum istum sub manu mea ut aufferrem de medio Abimelech", primo Regum XV. Reprehenditur et Absalon qui cupiditate solus dicebat: "quis me constituat iudicem super terram?", primo Regum XII. Et Adonias reprehenditur dicens: "Ego regnabo", primo Regum XXIIII.

4. [tenuit Zambri in regem, licet postea prevaluit] *iteravit Arevalus.*

[35] Octava ratio summitur ex conformitate iuris naturalis. Constat enim attenta rectitudine iuris naturalis omnes filios legittimos equaliter succedere patri, cum equaliter natura in eis operata est, ut pulcre dicit l. 'Maximum vicium', C. 'De liberis preteritis'. Facit quod equales cibos et equalia alimenta filiis pater prestare debet: l. 'Si quis a liberis', ff. 'De liberis agnoscendis'. Et omnem equalitatem debet prestare pater filiis de iure naturali: in Auct. 'De triente et semisse', § 'Illud'; nota in Auct. 'Ex testamento', C. 'De collationibus' et l. 'Inter filios', C. 'Familiae herciscundae'. Ibi equo iure itaque naturali iure considerato non magis primogenitus quam secundogenitus succedere debent. Quod autem primogenitus succedat, hoc usurpative optemptum est consuetudine ad conservationem familiarum, cui consuetudini facile derogatur; tamquam extorte contra ius naturale quod maxime milittat, ubi populus et ipsi fratres iudicant magis expedire quod simul regnent. Quo casu consuetudini in eorum favorem introducte renuntiare possunt obtente contra //(fol. 100vº) ius naturale et equitatem rationis, presertim ab eis qui eam induxerint. Adde quod facile res reddit ad suam propriam naturam, que est ut fratres equaliter succedant: in dicta l. 'Inter filios' facit; l. 'Si maior', C. 'Communi dividundo'.

[36] Nona ratio summitur ex principiis politicis et moralibus naturali ratione munitis et patet ex requesitis ad optimum principatum; ut enim ait philosophus in III Politicorum : "principantes debent esse evigilantissimi et perspicacissimi": XXIII di. 'Qui episcopus'. Sed constat quod plures occuli plus vident et vigillant quam unus. Rursus plures intellectus superant in cognoscendo unum ; unde plerumque noviter venientes facta antiquorum emendant : in l. I, § 'Omnia', C. 'De veteri iure enucleando'. Ex quibus resultat quod si duo simul regnant, amplior et maior erit inter eos intellectus, et ratio perspicatior quia plus cognoscunt quam unus. Et eadem causa idem philosophus in eodem III et IIII Politicorum ait quod plures sic simul principantes quasi constituunt unum hominem multorum occulorum et multarum manuum. Concluditur ergo magis expedire rei publice duos simul quam unum regnare.

[37] Decima ratio sumitur ex[5] minore impetu passionum in duobus regnantibus quam in uno. Nam decet principes liberos esse ab omni concupiscencia et pas-

5. ex [principiis politicis] *erasum est.*

sione: dicto c. 'Qui episcopus'; c. 'Cum eterni tribunal', 'De re iudicata', libro VI. Constat enim quia secundum eumdem philosophum facilius corrumpitur unus quam duo; ergo salubrius est regnare duos quam unum.

[38] Undecima ratio summitur ex maiore prudentia duorum quam unius. Que quidem prudentia principaliter in regibus requiritur. Nam ille est melior principatus ubi reperitur maior prudentia. Quam constat uberius esse in duobus aut pluribus quam in uno, ceteris paribus. Plures enim maiore vigent prudentia quam unus, quia in quo unus defficit alius supplet. Nam et multi certius iudicant quam unus ; ergo et cetera.

[39] Duodecima ratio sumitur ex maiore utilitate communi, que resultat cum duo regnant et deducitur sic : illud est bonum et expediens regimen in quo plus proficit et augetur utilitas communis, sicut illud est peius in quo magis attenditur utilitas privata. Hinc dicit philosophus quod tirannis peximus est principatus, quia soli sibi conferens intendit probat : textus c. 'Bone', 'De postulatione prelatorum' ; unde Cicero in libro De officiis, recitans Platonis sententiam, dicit regem opportere servare duo eiusdem Platonis precepta : "unum ut utilitatem civium sic tueatur ut quecumque agit ad eum refferat suorum comodorum oblitus. Et hoc vult textus in prohemio Sexti; alterum ut totum corpus rei publice sic procuret ut, dum partem aliquam tueatur, reliquas non deserat". Sed si duo vel plures principantur et quilibet intendat ad proprium bonum expreto bono communi, adhuc erit minus malus, ymo melior principatus quam unius proprium bonum intendentis, quia isti duo aut plures non omnino reccedunt ab intentione boni communis cum intendant ad bona ipsorum plurium qui faciunt bonum commune. Et magis illi plures apropinquant bono communi quia bonum plurium est quasi bonum commune. Saltem est magis commune quam bonum unius qui sequitur bonum privatum. Ex quo concluditur expedientiorem esse principatum duorum quam unius.

[40] Decimatertia ratio sumitur ex maiore potentia que requiritur in principatibus ; nam ille principatus est expedientior qui est potentior ad regendum regnum ; sed duo aut plures magis sunt potentes ad regendum quam unus ; unde philosophus in V Politicorum ait quod divisa in partes voluntarie maiora videntur.

[41] Decimaquarta ratio sumitur ex ydemptitate //(fol.101rº) rationis partium ad totum. Constat enim iuridice et recte posse in una civitate duos equales magistratus constitui, quia, licet duo sint, unum magistratum administrant. Qui et

unius personam sustinent. Et dicit lex : cum lege prohibeatur, sic consuetudine obtentum est. Hec sunt verba legis 'Magistratus', ff. 'Ad municipalem', ubi notabat quia dignitates et officia conceduntur aliquando secundum consuetudinem articulo illius legis. Quod igitur optinet in una civitate aut provintia, merito debet esse in regno, quia eadem est ratio partium et totius, que ad illud ordinantur : in l. 'Que de tota', 'De rei vendicatione'. Igitur in uno regno recte poterunt esse duo reges qui tamen unum representant et unius personam sustinent, quia unus reputantur. Et licet duo sint, unum regnum administrant et unus principatus censetur, ut in principio dicte legis 'Magistratus', sicut duo heredes unius patris personam gerunt et totam universam hereditatem obtinent et in effectu unus dominus et unum dominium reputantur.

TERCERA PARTE

[42] Sequitur tertia pars in qua solvuntur articuli supradicti et plura alia dubia ex dictis articulis dependentia. Et inducuntur XI considerationes in quibus predicte materie discutiuntur. Presertim examinatur articulus de primogenitura : an et quando sit valida et sint securi eam inducentes et utentes in foro conscientie in VII et sequentibus considerationibus.

[43] Properamus iam ad eruendam veritatem et resolvendum nodos huius materie et articulorum sub ea conprehenssorum. Et forsam morabimur aliquandiu quia non satis eosdem articulos reperimus a tractatoribus discussos prout arduitas et magnitudo rerum exposcit. Tenebimus igitur ordinem sequentem per XI suppositiones sive considerationes aut presuposita veritatem articulorum lucidabimus. In quibus plures materias tangemus illasque pro viribus lucidabimus.

[44] In prima ostendemus regna aut ius regnandi esse publici iuris et a prophanis rebus plurimum differre nec fore proprietario iure in bonis regis, sed solum administratorie. Ex quo inferemus duos simul in eodem regno ex causa posse regnare aut regnum dividi posse.

[45] In secunda inquiremus quo sensu regna sunt indivisibilia et quo iure [et] et qualiter regna ipsa iuste dividi possunt. Et quot modis contingit aliquid esse indivisibile aut divisibile. Et an quiditas vel substantia regni dividi possit vel saltem eius administratio et exercicium vel iurisditio et redditus.

[46] In tertia consideratione magis specifice ostendemus quomodo duo possunt ex causa simul et insolidum regnare in eodem regno pro indiviso et pro diviso. Et quo sensu intelligendum est duos non posse habere dominium aut possesionem eiusdem rei insolidum. Et adducemus exempla maiorum et testimonia divina quibus probatur duos simul regnasse et non numquam regna iuste et Dei iussu divisa fuisse aliquando sub uno, aliquando sub diversis titulis regalibus.

[47] In quarta consideratione deducemus regnum dividi posse aut duos in eo simul regnare, presertim si aliquando talis divisio regni fieri consuevit aut duos simul regnare.

[48] In quinta consideratione [deducemus regnum dividi posse aut duos in eo simul regnare, presertim si aliquando talis divisio regni fieri][6] inquiremus circa titulum regni: an in uno regno duo possint intitulari reges insolidum uno regio titulo aut debeat novus titulus erigi duobus regnantibus pro diviso et an idem sit in dignitatibus ecclesiasticis.

[49] In sexta consideratione inquiremus an dato quod primogenitura in regnis possit tollerari, an frater minor natu invicto primogenito aut populo iuste possit simul cum primogenito regnare pro indiviso aut pro diviso; et an Papa hoc possit facere aut pater et de ambitione regnandi et de malis que ex ea sequitur. //(fol. 101vº)

[50] In septima consideratione inquiremus ex fundamento an primogenitura sive maioratus impediat ne regnum dividi possit aut ne duo possint insimul insolidum regnare; et an talis primogenitura generaliter loquendo precipue in baroniis et aliis dignitatibus et bonis sit de iure divino introducta et per consequens tolleranda. Et quomodo tempore antique legis primogenitura non erat iussa, sed permissa et quanti erat preiudicii.

[51] In octava consideratione ostendetur quod predicta primogenitura excludens alios fratres a successione non sit de iure naturali vel gentium; et propterea non

6. [deducemus…fieri] *Arevalus iteravit et expungendum est.*

sit tollerabilis nec licita, ymo sit contraria iuri naturali sive dictamini rationis et de malis et inconvenientibus que procedunt ex predicta primogenitura.

[52] In nona consideratione excluduntur quedam fundamenta iuristarum quibus probare conantur primogenituram habuisse ortum a iure naturali et ostenditur per fundamenta iuridica et positiva primogenituram esse contra ius naturale et tollere legittimam debitam iure nature; et adducuntur exempla antiquorum et instituta quibus non propter etatem, sed propter merita et dignitates defferebantur; et qualem excellentiam virtutum debet habere qui principatur; et quomodo per primogenituram nec familia, nec genus conservantur. Et quo sensu primogenitura potest procedere. Tangitur quomodo eadem primogenitura est minoris culpe in regnis quam in ceteris bonis privatorum.

[53] In decima consideratione ostenditur auctoritatibus et testimoniis Sacrarum Scripturarum quod secundum rectam conscientiam et sine peccato primogenitura non potest a regibus institui in bonis baronum et nobilium et aliarum privatarum personarum. Et quod patres ac ipsi primogeniti similiter peccant utendo eadem primogenitura invictis et exclusis aliis fratribus nec sunt securi quo ad deum nisi restituant.

[54] In undecima consideratione ostenditur testimoniis et rationibus iuris canonici et civilis quod instituentes et inducentes primogenituram, exclusis ceteris filiis et eis invictis, peccant mortaliter nec sunt in statu salvationis nisi destituant. Et an princeps vel statutum aut consuetudo iure poli possint aufferre legittimam filiis. Et quomodo excusantur a tanto non a toto inducentes et instituentes talem primogenituram ante procreationem filiorum; et quomodo primogeniti sucedunt in vitio et non sunt securi.

[55] Incipit prima consideratio:

[56] PRIMA suppositio sive consideratio sumitur ex natura et quiditate principatus regalis et diferentia ad cetera bona prophana et privata. Pro cuius rei clariore noticia aliqua utilia putamus esse presupponenda. Primo enim supponimus quod rex institutus est propter populum, non populus propter regem. Nam teste philosopho in III Politicorum propter utilitatem rei publice princeps a populo institutus est aut propter beneficia populo collata. Quod Deus ostendit cum ad David ait : “ego te tuli de pascuis propter populum

meum ut sis dux super illum" : II Regum VII. Sed et ipse David id ipsum confessus est dicens ad Deum : "avertatur manus tua super me ; populus autem non percuciatur" : II Paralipomenon XXI. Hinc et Salomon rex et sapiens dicebat : "in populi multitudine dignitas regis", ut signaret substantiam et virtutem regni consistere in populo. Rursus ipsi leges id ipsum testantur dicentes utilitatem publicam prefferendam utilitati cuiusvis private persone : ff. 'Pro socio', l. 'Actione', § 'Labeo'; c. "bone, 'De postulatione prelatorum' cum similibus.

[57] Secundo presuponendum putamus quod iura regnorum et principatuum et illorum substantia et quiditas sunt publica et iuris publici; unde secundum Plutarchum, quem allegat Policratus, princeps est potestas publica in populo. Et teste Gregorio princeps grece dictus est basileos quasi a basibus et sustentamentis populi, quia vera eius potestas ordinata est ad populi tuitionem, quia publicum munus gerit. Hinc Aristoteles in III Politicorum ait: "vocamus quidem regnum quod conferens est ad bonum commune". Confirmantur predicta quia iura reg-//(fol. 102rº) norum consistunt in sacris sacerdotibus et magistratibus : ff. 'De iustitia et iure', l. I, § 'Huius studii'; et c. I 'Que sint regalia' in Feudis; in l. 'Non intelligitur, § fi., ff. 'De iure fisci'; et l. fi. in principio, C. 'De quadriennii prescriptione', ubi inter publica narrat sacra religiosa et fiscalia. Nota doctorum in l. I, ff. 'Soluto matrimonio', quos sequitur Bartolus in l. I, C. 'Qui testamentum facere possunt'.

[58] Tertio[7] presupponemus quod illa que sunt publica in nullius bonis existunt: Insti. 'De rerum divisione', § 'Igitur'; et ff. eo titulo, l. 'Publica', ubi ad litteram dicit textus: "que publica sunt in nullius bonis esse creduntur". Ex quibus apertissime sequitur quod regna et iura principatuum in nullius bonis etiam ipsius regis aut principis existant; presertim quo ad substantiam regni et radicalem proprietatem, que non ad principem aut regem, sed ad universum populum pertinent, qui vere facit rem publicam, et in quo consistit ipsa res publica. Que teste Augustino ex verbis Ciceronis nil aliud est quam 'res populi'; nam ipsa substantia regni sicut et cetera accidentia non possunt a populo separari. Unde in l. 'Omnes populi', ff. 'De iustitia et iuris (*sic*)' dicitur : "omnes populi partim suo proprio iure utitur etc.". Rex igitur regit illam substantiam rei publice sive

7. Tertio [quod illa] *erasum*.

populi. Non tamen est dominus illius ; aliter essent duo domini insolidum, pro eodem tempore simul et semel, quod est imposibile : in l. 'Si ut certo', § fi., ff. 'Quomodati'. In tantum enim populus disciplinatus et habens partes suas integrales ac legittime ordinatus est dominus regni, quod propter eius utilitatem potest privare aliquos singulares rebus suis : ff. 'De rei vendicatione', l. 'Item verberatus', ff. 'De evitionibus', l. 'Lucius' ; 'De pignoraticia actione', l. fi., § primo ; nota Innocentii et Iohannis Andreae in c. I 'De iniuriis' et c. 'Innotuit', 'De electione'.

[59] Nec sine misterio diximus populum legittimum et disciplinatum, quia aliter non est populus ; nam ut inquit Augustinus in libro De civitate Dei recitans verba Scipionis et Ciceronis: "Non omnis multitudo est populus".

[60] Est enim vera diffinitio populi quidam cetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione concordi sociatus ; unde idem Augustinus declarans diffinitionem subdit : "Ideo –ait– iuris consensu ut ostendat sine iustitia populum gerere quicquam non posse ; ubi ergo iustitia vera non est, ibi nec populus". Et subdit : "Non enim populus est iniusta hominum multitudo ; pro eo quod, ubi non est iustitia, non dicitur cetus iuris consensu sociatus, presertim si non omnino concors est". Ut igitur ad propositum reddeamus : habet rex in regno non dominium et proprietatem sed solum regimen et administrationem, ut est singularis textus : ff. 'De officio prefecti pretorio', l. II, circa[8] medium; ibi "regimentis rei publice ad principem translatis". Ecce inquit 'regimentis', non dixit 'dominio aut proprietate'. Ideo dicti sunt reges a regendo seu administrando in canon 'Regum' et canon 'Administratores' XIII q. V; nec obstat l. 'Bene Azenone', C. 'De quadriennii prescriptione', que dicit omnia ad principem pertinere, quod intelligendum est quo ad protectionem aut quo ad iurisditionem eam exercendo, videlicet multando et confiscando, ut ibi nota et plenius diximus in libro monarchie et de origine principatus.

[61] Preterea reges dicuntur populi tutores qui eius salutem et iam bonum debent tueri obliti comodorum propriorum, secundum Tulium in libro De officiis; unde dicit lex quod administratores rei publice tipum tutorum gerunt: ff. 'De

8. circa [fi.] *erasum*.

administratione rerum ad civitates pertinentium', l. 'Curatores', ibi "exemplo tutorum". Ex quo patet quod ad instar tutorum solum regibus administratio conceditur nec regna illis dantur ut ea habeant in bonis suis radicaliter, ac pleno iure, ut accidit in prophanis. Supradicta confirmantur quando eo modo censentur reges instituti in populo quo magis expedit rei publice. Alias quod introductum est in favorem rei publice, militaret contra eam: confer l. 'Quod favore', ff. 'De legibus'. Quicquid enim agitur in re publica eodem modo accipiendum est, ut minus res publica ledatur: nota in l. 'Res publice', C. 'Ex quibus causis maiores'. Hinc beatus Augustinus quasi pro eodem casu inquit quod "cum periculum comunitatis aut presidentis //(fol. 102vº) imminet, minus malum est ut pereat unus quam quod pereat unitas, quia ipsa res publica favenda est et fouenda cum proprio sanguine: in l. 'Veluti', ff. 'De iustitia et iure'. Et hinc est quod cum hereditas confertur per hunc modum 'volo quod talem heredem facias', non censetur conferri iure directo, quia hoc non expedit rei publice ; nam non expedit rei publice quod voluntates ultime ex alieno arbitrio dependeant, ut ff. 'De heredibus instituendis', l. 'Si quis instituatur'. Sed censetur conferri per modum fidicommissi, quia ille modus magis expedit rei publice : ff. 'De legatis' primo, l. "Si filius familias", § 'Ne quis' et 'Ad Trebellianum', l. 'Ex facto' in principio". Item alienatio rei dotalis non valet quia dampnosa rei publice : C. 'De rei uxoriae actione', l. prima ; nec etiam valet pactum factum a filio ne pater succedat quia expedit rei publice ut filii succedant parentibus : C. 'De inofficioso testamento', l. 'Sic'.

[62] Sed constat quod magis expedit rei publice quod reges optineant regna iure administratorio quam proprietario. Nam alias status rei publice periculo subiceretur, ut ait philosophus in IIII Politicorum reprobans illorum barbarorum politiam in qua reges despotice, id est valde dominative, ut in servos principabantur. Ex quibus concluditur regna non esse iure proprietatis et dominii in bonis regum, sed ut publica iure administrationis ; ymo dicimus quod in talibus iuribus regnorum, cum sint publica, non cadit proprie possessio, sed bene cadit exercicium usus aut iurisditionis et perceptio fructus, salva eorum substantia que inalienabilis est : ff. 'De contrahendo emptione', l. 'Celsus' et ff. 'Ne quid in loco publico fiat', l. I, § fi. et Insti. 'De rerum divisione', § I ; et non solum iura regnorum sunt publica, sed ipse persone talia iura gubernantes sunt publice persone. Quare non iure recti dominii, sed solum iure administrationis talia iura exercent, ut patet in officiis et administrationibus publicis auctoritate et utilitate, ut in magistratibus et tutelis, que tamen non aliter nisi iure adminis-

trationis aliquibus conpetere dicuntur : ff. 'De furtis', l. 'Interdum', § 'Qui tutelam' ; ff. 'De iudiciis', l. 'Cum pretor' et 'De iurisdictione omnium iudicum', l. 'Imperium' ; 'De muneribus et honoribus', l. I et l. fi.; quando ymo qui huiusmodi publicas regnorum administrationes gerunt, eo ipso fatetur rem quam gubernant non esse suam iure dominii, quia nemo potest esse tutor in re sua : ff. 'De auctoritate tutorum' l. I et l. 'Pupillus' in principio.

[63] Itaque princeps qui iure administratorio regit, cum administrator sit, ut in dicto canon 'Administratores', satis fatetur dominium regni non esse suum, sed solam administrationem. Inproprie enim quis dicitur administrator in re sua. Secus est in prophanis que non iure administrationis sed iure directi dominii et proprietatis possidentur alienantur et transferuntur : ff. 'De acquirendo rerum dominio', l. 'Contra rationem', § 'Hoc quoque'. Patet itaque quod aliud ius est censendum in regnis et iuribus regnandi que sunt iura publica et aliud in prophanis.

[64] Ex hiis igitur pressupositis elicitur quod, licet in prophanis duo aut plures non possunt esse domini insolidum eiusdem rei, ut in l. 'Si ut certo', § fi., ff. 'Comodati'. Ibi "duorum quidem insolidum dominium vel possessionem non esse posse" et l. III, § 'Ex contrario', 'De acquirenda possessione'. Tamen in rebus publicis ut sunt iura et administrationes regnorum non est inconveniens nec absurdum ut duo regant et administrent, quia, etsi dominium et rei proprietas non admittit consortem bene, tamen admittit administratio aut usus ut patet in tutoribus qui plures esse possunt in solidum unius pupilli: ff. 'De administratione tutorum', l. 'Inter tutores' et l. 'Si plures'. Item patet ut in administrationibus rerum publicarum, quia una provintia potest habere duos aut plures magistratus et rectores : l. 'Magistratus', ff. 'Ad municipalem' ; qui omnes, ut dicit eadem lex, unius personam sustinent et omnes in solidum habent iurisditionem, ut ibi nota. Idem patet in usu et habitatione, //(fol. 103rº) quia duo possunt in eadem re constitui usuarii: in l. 'Usus pars', ff. 'De usu et habitatione'. Nec aliter in regno. Nam possunt esse duo reges ex causa legittima concernente bonum commune rei publice aut consentiente primogenito, ut inferius dicetur.

[65] Itaque ambo res publicas administrant, quia ad omnes pertinet administratio. Nam iura incorporalia cuiusmodi sunt administrationes regnorum duobus possunt competere et quilibet insolidum est administrator. Eruntque plures possessores numero differentes, quia quilibet possidebit respectu usus et administrationis sue. Et quot fuerint persone, tot sunt usus et perceptiones; tamen

virtualiter quodammodo censetur una possessio, sicut est unum dominium pro indiviso apud eos secundum Bartolum, in l. III, § 'Ex contrario', ff. 'De acquirenda possessione'. Et autem iura incorporalia, ut est administratio regnorum, si et in quantum dicantur possideri, possint a duobus teneri et possideri. Textus aperte probat in l. II, § 'Ex hiis', ff. 'De verborum obligationibus' et l. 'Una' in fi., ff., 'De servitutibus rusticorum prediorum'.

[66] Nec obstat predictum § 'Ex contrario, quod plures non possunt eandem rem possidere, quia habet locum in eadem specie possidendi sive detinendi.

[67] Secus autem in duobus regibus administrantibus, quia alius est usus et administratio unius et aliud est alterius.

[68] Unde Bartolus, in l. fi., ff. 'Uti possidetis', pulcre ait quod iura incorporalia ut iurisditiones servitia possunt esse apud plures insolidum, ut dicta l. 'Inter tutores', ff. 'De administratione tutorum'.

[69] Ceterum alio modo respondetur ad predictam l. 'Si ut certo' et ad iura que habent: plures non posse habere dominium eius rei insolidum. Nam dicimus quod illud optinet quando non precedit causa habilis ad optinendum dominium, ut est causa comodati. Et sic loquitur predictum § 'Si duobus vehiculum'.

[70] Secus si causa que precedit est habilis ad transferendum dominium, ut ex causa venditionis aut successionis; tunc enim eadem res duobus potest licite competere.

[71] Nam, si una res duobus est vendita, emptores bene habent dominium, licet pro indiviso; et sic in successione, quando plures uni succedunt, quia quilibet habet dominium insolidum et sic in ceteris individuis.

[72] Nam et quilibet heredum tenetur creditoribus insolidum, ut l. II, § 'Ex hiis', supra allegata.

[73] Ex quibus patet quod nichil prohibet de mero iure, quin duo fratres insolidum ex causa regnent in eodem regno; an autem primogenitura (*sic*) consuetudo hoc possit tollere, dicemus in VII consideratione et sequentibus.

[74] Confirmantur predicta quia sic est in regno, sicut in grege. In grege autem dicit lex quod potest esse duorum, licet singula capita non sint duorum; et ita regnum in universali potest esse duorum, licet singula castra et civitates non sint illorum : l. 'Idem et de armento', ff. 'De rei vendicatione'.

[75] Roborantur predicta quia regnum potest esse commune duorum pro diviso, quantumcumque sit indivisibile; quia dixit lex quod, si res illius nature sit ut dividi aut separari non possit, quia confusum est, tunc, licet tamen totum, tamen pro parte peti potest, videlicet pro rata administrationis: in l. 'Marcellus', § 'Pomponius scribit', ff. 'De rei vendicatione'.

[76] Adde quod regnum est quedam universitas. Constat autem quod duo possunt esse particulares domini universitatis iure administrationis.

[77] Nec est repugnantia secundum Bartolum, in l. 'Sed si pars', ff. eodem titulo. Et sic eadem ratione duo possunt esse domini iure administrationis illius universitatis regni, sicut diximus de grege, cuius duo possunt esse domini, ut universitatis, licet alii sint particulares domini singulorum corporum.

[78] Secunda consideratio quo sensu regna sunt indivisibilia; et quo iure et qualiter regna ipsa dividi iuste possunt, et quot modis contingit aliquid esse indivisibile; et an quiditas vel substantia regni dividi possit vel saltem eius administratio et exercicium vel iurisditio et redditus.

[79] SECUNDA consideratio docet quo sensu regna sint indivisibilia et quo iure et qualiter debent dividi; et quot modis contingit regna dividi.

[80] Primo igitur presupponimus quia divisio seu divisibile //(fol. 103vº) dupliciter accipi potest. Primo modo prout divisio unitati opponitur; alio modo, prout oponitur communitati sive communi rationi aut societati.

[81] Si enim primo modo assumimus divisionem, planum est quod tunc divisio nichil aliud est quam discordia, opposita unitati. Et tali divisione regna dividi non debent. Et de tali divisione intelligitur illud Christi in Evangelio Marchi III: "Si regnum dividatur, stare non potest", quod intelligitur de divisione discordie; et illud Marci XII: "omne regnum in se ipsum divisum desolabitur". Ut enim dicit canon: "Qui divisionem querit, pacem fugit": VII q. I 'Novatianus'.

[82] Si vero sumitur divisibile secundo modo, in quantum opponitur communitati, tunc potest fieri sine discordia, ymo plerumque fit divisio, id est, repartitio, seu discretio ad evitandum discordias, quod communio aliquando generat discordiam, dicente philosopho II Politicorum quod communia habentes multo magis videmus dissidentes quam substantias separatas habentes: ff. 'De legatis' II, l. 'Cum pater', § 'Dulcissimus'. Talis igitur divisio, que est quedam rerum distinctio, laudabilis est et a iure gentium introducta; quo iure rerum dominia distincta et ipsa regna conditta gentes quoque discrete, agris termini positi; et hoc modo regnum potest esse divisibile, id est, non commune plurium regum, quantum ad dominium et proprietatem radicalem seu substantiam regni, quia, ut dictum est, regna sunt publica et quoad substantiam radicalem et dominium possideri seu obtineri non possunt; presertim simul a pluribus, qui unius rei insolidum dominium habere non possunt, nisi modo quo supra diximus in precedenti consideratione in fine; licet secus quoad exercicium et administrationem. Talia enim aliquando recte et iuste dividuntur inter fratres et presertim legittima subsistente causa. Sic enim sepe discordie evitantur, presertim quando sunt virtuti dediti. Itaque si veri fratres sunt et ratione et virtute prediti, iuste et naturaliter habent eandem regni administrationem, etiam communem et pro indiviso. Et hoc est quod ait philosophus II Rethoricorum, quod "naturaliter fratribus et communitis omnia communia esse expedit, ceteris vero distincta".

[83] Pro cuius rei clariore notitia presupponendum credimus aliam distinctionem indivisibilitatis. Dicimus igitur quod indivisibile vel individuum est multiplex. Quoddam est naturaliter indivisibile, quod contingit dupliciter, quod aliquando per divisionem substantia rei tollitur, ut si equus dividitur, non manet substantia equi; aliquando per divisionem esentia rei naturalis penitus non tollitur, ymo manent denominationes et partes integrales, sed non ita honorabiliter et digna sint ante divisionem. Veluti quando una provintia parva dividitur in duas, ut in l. I, C. 'De metropoli', et ibi nota. Secus si est magna et ampla, quo casu sine ignominia dividitur. Ymo insignior videtur quando per partes secernitur, sicut radii solis non minuunt eius claritatem, sed augent. Et hoc est quod ait philosophus loquendo de politiis V Politicorum quod divisa in plura maiora videntur, presertim si voluntarie dividuntur. Aliud est indivisibile solum humana institutione, ut regimen quod dividi potest nedum naturaliter. Sed secundo modo manentibus partibus substantialibus, sed solum humana institutione est individuum. Humana, inquam, quia non est iure naturali aut gentium ipsa indivisibilitas introducta, sed novissime prohibita per constitutionem Fre-

derici in Pheudis: 'De prohibitione pheudi alienatione', c. 'Imperialis'; quomodo autem dicta indivisibilitas intelligatur, inferius videbitur.

[84] De primo igitur modo indivisibilitatis naturalis indubitatum est regnum et pheudum dividi posse, cum habeat certos fines aut limites; [divisibile][9] quicquid enim habet fines aut limites divisibile est, ut nota in l. 'Stipulationes non dividuntur', ff. 'De verborum obligationibus'. Solum igitur est regnum indivisibile hominum destinatione ad conservationem et perpetuitatem regum et familiarum suarum. Unde Bartolus in dicta l. dicit quod una // (fol. 104rº) res quae habet a natura fines potest dividi, subdens quod una et eadem res potest possideri a pluribus pro diviso, ita quod remaneat una ex voluntate dividentum. Exempli gratia possum in domo una habere unam partem versus orientem, cum aliam versus occidentem. Et tamen erit una et eadem domus. Et iste est casus noster. Nam regnum est divisibile a natura, quod habet fines et limites circunscriptos, sed quorundam principum institutione factum est indivisibile non simpliciter, sed quo ad regni substantiam et proprietatem, ut supra diximus et statim latius subiciemus.

[85] Ex hiis pressuppositis sequitur quod in regno, in quo reges de certo genere assumuntur per successionem, duo fratres legittimi possunt ex iusta causa licite simul esse reges. Et quilibet vocabitur rex, et regnum ipsum prout est quedam universitas et quedam preheminentia iurisditionis potestatis et administrationis rei publice manebit insolidum apud eos. Et si unus eorum delinquat, alius non potest eum punire, quod par in parem non habet imperium. Sed propter delictum unius superior potest exercere iurisditionem in bonis utriusque, quod illa dualitas duorum regum solum habet locum inter eos, non quo ad alium secundum doctores, quos sequitur Bartolus in dicta l. 'Inter tutores'. ff. 'De administratione tutorum'.

[86] Nec propterea fit divisio naturalis et realis in regno quam iura prohibere videntur. Et de hac naturali divisione pulcre dicit Baldus in Auct. 'Hoc amplius', C. 'De fideicommissis'. Et corona regni est indivisibilis; quod significat quod corona est corpus spericum, cuius figura destruitur si dividitur. Sic regnum, si quo

9. [divisibile] *erasum*.

ad substantiam dividitur, corrumpitur, quod nulla pars est regnum, sicut nulla pars coronae est corona. Facit c. I 'De pheudis'.

[87] Itaque predicta prohibitio divisionis, inducta iure positivo novissimo, intelligitur, quo ad coronam et substantiam regni in quantum regnum patitur setionem. Et sic intelligenda est glosa et Innocentii in c. 'Licet' supra allegato; qui dicunt quod in regnis non habet locum legittima, ne fiat regni divisio et setio. Secus vero quantum ad administrationem et exercicium potestatis et iurisditionis regalis, quod illa dividi et distingui possunt, ut supra diximus. Nec obstat quod regnum et dignitas feudalis sit indivisibilis, dicto C. I 'De prohibita feudi alienatione'. Nam dicimus quod, attento ipso iure feudorum, omnes filii succedunt in regno vel ducatu aut comitatu, ut in C. I 'Qui pheudum dare possunt', sed de consuetudine primogenitus solum succedit, ut ibi nota.

[88] De qua primogenitura, quas vires habeat, et an de iure divino et humano licite possit aufferre legittimam ceteris filiis, lacius dicemus in consideratione septima et sequentibus.

[89] Itaque predicta prohibitio, C. I 'Qui pheudum dare possunt', habet verum quo ad divisionem proprietatis et esentie regni et corone. Secus quo ad administrationem qua possunt dividi regna baronie comitatus et ducatus, ut alternis iuribus regant, aut unus habeat administrationem talis provintie et civitatis, alius aliam secundum Bartolum in dicta l. 'Inter tutores', et Baldus in C. 'De prohibita feudi alienatione', § 'Preterea' ; ubi dicit Andreas, quem sequitur Martinus, asserens se consuluisse, quod filii marchionis possunt inter se dividere castra et marchionatus quo ad administrationem et iurisditionem et quo ad comoditates et redditus, non quo ad substantiam aut proprietatem; quod singulariter in regnis predicti doctores asserunt fieri posse in c. 'Imperialis', § 'Postea', et in c. fi., § 'Porro qualiter olim pheudum alienari poterat', ut, videlicet, unus frater regat unam provintiam, alius alteram. Idem senciunt doctores in c. primo 'De pheudo marchie'. Dicunt enim quod regnum quo ad exercicium et redditus est alienabile et divisibile, non autem quo ad proprietatem; quando tamen dividitur quo ad exercicium et administrationem non durat divisio nisi usque ad mortem alterius; quo mortuo regnum //(fol.104vº) consolidatur in altero secundum Martinum. Preterea Oldradus Consilio CC, quem sequitur Baldus in dicta Auct. 'Hoc amplius', et Martinus tenent quod pater potest dividere regna inter filios et valet divisio seu distributio, dicto c. primo 'Quibus modis feudum amittatur'.

[90] Ad illud vero quod allegatur regna dividi non posse, respondet Oldradus alio modo, videlicet, iura, que hoc habent, loquuntur quod unicum regnum dividi non consuetum aut unicus ducatus non dividuntur. Secus quando illud regnum coadunatum est ex multis regnis et que aliquando fuerunt regna, quod tunc recte unum regnum asignatur uni filio et alterum [altero] regnum alteri filio, ut seppe fuit praticatum in diversis regnis, que aliquando fuerunt unum regnum, aliquando fuerunt diversa regna; et nunc sunt que uniuntur ex diversis successionibus et matrimoniis et diversis aliis fortune eventibus, ut praticatum est in regno Maioricarum et Valentie; que licet nunc conficiant unum regnum, tamen ex causa dividi possunt, ut unus frater habeat regnum Maioricarum, alius regnum Aragonie, ut seppe actum est secundum Oldradum et latius dicemus in IIII consideratione.

[91] Quod si hoc potest facere pater, qui non habet liberam dispositionem regnorum, cum sint publica, ut dictum est, multo fortius hoc poterit fieri ex consensu fratris primogeniti, et hoc petente toto populo et universitate, cuius proprie est substantia rei publice, aut ex quo resultat res publica: ff. 'Pro emptore', l. 'Qui fundum', § 'Si tutor', presertim propter sedanda scandala et divisiones.

[92] Confirmantur predicta per theoricam Archi.: XXI di. 'Nunc autem', quem sequitur Cardinalis et doctores in c. 'Ad apostolice', 'De re iudicata', libro VI. Traddunt enim quod duo reges esse possunt in eodem regno aut duo imperatores propter bonum pacis; tamen reputantur loco unius. De duobus si quidem simul regnantibus est textus in l. 'Divi fratres', ff. 'De iure patronatus' et l. 'Imperatores', ff. 'De pactis'. Facit quod notat Bartolus in l. fi., ff. 'Uti possidetis', et Baldus in l. 'Si quis', ff. 'De rerum divisione'.

[93] Denique iuvant predicta quod dicit lex quod voluntate duorum propria possunt effici communia utriusque: ff. 'De acquirendo rerum dominio', l. 'Acto', § 'Voluntate'; et alia lex ait quod nichil tam conveniens naturali equitati quam voluntatem ius suum transferre volentis ratam habere: eo ti., 'Qua ratione', § 'Hoc quoque'; doctores in dicto C. I, § 'Preterea', 'Quibus modis feudum admittatur', singulariter dicunt quod si primogenitus in regno consentit quod secundogenitus investiatur in eodem regno et illud obtineat, talis secundogenitus erit rex. Facit etiam ad hoc quod de consensu principis una provintia potest dividi in duas secundum Bartolum in l. I, C. 'De metropolis'.

[94] Iuvant predicta quod primogenitus potest renuntiare primogenituram ut succedat secundogenitus in toto; multo ergo magis quod simul regant et regnent, secundum Andream et Baldum in dicto C. I 'Quibus modis feudum amittatur'; et sentit Hostiensis in c. 'Licet', 'De voto', licet hoc limittet Baldus: quando primogenitus est maior XXV annis, alius posset restitui in integrum. Et similiter dicunt doctores: primogenitum posse vendere primogenituram, ut fecit Esau.

[95] Fattentur tamen doctores predicti et suadet ipsa naturalis ratio, quod primogenitus tenetur providere aliis fratribus, inspecta qualitate regni et personarum. Et hoc asserit idem Hostiensis dicto c. 'Licet', et satis mirandum est quod non allegent dicti doctores textus Sacre Scripture. Ad hoc habetur enim II Paralipomenon XXI, quod Iosaphat rex Israhel contulit regnum Ioram filio primogenito, ceteris filiis dedit donaria, licet male illi successit, quod fratres rebellarunt contra eum et tandem misere a femina interfectus est, ut inferius dicetur.

[96] Tertia consideratio magis specifica ostendit quomodo duo possunt, ex causa simul et insolidum regnare in eodem regno pro indiviso et pro diviso, et quo sensu intelligendum est duos non posse habere dominium aut possesionem eiusdem rei insolidum; et adducemus exempla maiorum et testimonia divina, quibus probatur duos simul regnasse et non numquam regna iuste //(fol. l05rº) et Dei iussu divisa fuisse aliquando sub uno, aliquando sub diversis titulis regalibus.

[97] TERTIA consideratio magis specifice inquirit an duo insolidum possint simul regnare in eodem regno et quomodo; vel an possit dividi adeo ut quilibet intituletur rex in certa portione regni.

[98] Incipiemus igitur a fundamentis iuris positivi. Postea illa roborabimus gestis antiquorum, necnon testimoniis Sacre Scripture.

[99] Presupponimus itaque quod duobus modis contingit duos simul regnare: primo modo pro diviso actualiter; alio modo pro indiviso integraliter.

[100] Primo modo, videlicet pro diviso; et dicimus quod ex causis supradictis regnum dividi potest modis supradictis, nec amplius ille partes sunt partes regni; ymo sunt regnum integrum et separatum unum ab alio. Nam simile dicit lex quod si duo habent domum aut fundum aut unam hereditatem pro diviso

in partes, de cetero ille partes non sunt partes fundi, ymo sunt fundi integri et disiuncti unus ab alio, quod sola destinatione aut divisione patris familias aut voluntate fratrum, totus fundus factus est duo fundi et unusquisque est fundus totus, non partes fundi divisi, ut pulcre dicit lex 'Si quis duas', § 'Si quis partem', ff. 'Communia prediorum'. Ibi "non pars fundi, sed fundus totus dicitur".

[101] Secundo modo, duo possunt esse reges pro indiviso; quo casu nichil habet proprium aliquis eorum in unaquacumque civitate aut opido aut in redditibus, nec possunt dici diversse partes aut diversa regna. Sicut lex ait quod, cum duo aut plures pro indiviso obtinent hereditatem aut domum, nichil habet aliquis eorum determinatum, etiam in minimo cespite terre, sed unusquisque habet partem in qualibet parte, aut gleba illius terre, aut fundi pro indiviso; nec possunt dici diverse partes et minus diversi fundi; sed est unus fundus totus: ff. 'De legatis' II, l. 'Menius', § 'Duobus' et ibi nota per glosam; et doctores: ff. 'Si certum petetur', l. 'Nam et si fur' in fi.

[102] Regnum igitur potest obtineri a duobus fratribus simul pro indiviso, et in qualibet particula quilibet habet potestatem. Non tamen dici possunt regna divisa aut duo vel diversa regna, et minus dici possunt due partes, sed unum totum et unum regnum. Et ille qui habet partem habet totum, nec repugnat nature nec unitati que requiritur in regnis, cum in effectu non sit nisi unum regnum. Et hoc est quod sapienter ait philosophus III Phisicorum, quod illa sunt unum quorum substantia est una; quod igitur quando duo habent regnum pro indiviso substantia regni est una; ideo unum regimen censetur. Et licet duo regnent, unus tamen et una unitas regnat, non diversi. Nam uni opponitur diversum, sed illud regnum non est diversum, cuius substantia non est diversa nec in partes separatas divisa. Secus autem est quando nec pro diviso nec pro indiviso regnum aut ipsa regni administratio dividitur, ut dictum est, sed ipsa regni quiditas aut corona scinditur et pattitur sectionem. Et hoc est iure prohibitum.

[103] Fit autem talis divisio sive setio in regno, quando unum regnum in duas provintias aut in plures districtus vel civitates scinditur, perdito regni nomine, quod est fieri iura non substinent. Et ista est proprie divisio aut setio in corona regni et in eius quiditate et substantia quam iura prohibere videntur.

[104] Quemadmodum romana res publica, cum trihumphabat aliqua regna taliter divisit et scidit, ut illa in certas provincias divideret, supresso regni nomine,

quas aliquando faciebat consulares, alias colonias urbis. Sic etiam in Italia factum est; nam solebat Lombardia esse regnum quod vocabatur Regnum Longobardorum. Postea tamen, amisso nomine regio, mansit provincialis, ut creditur in penam rebellionis contra Sedem Apostolicam. Sic etiam Regnum Burgundiorum passum est setionem, cum caruit titulo regio et alique provintie ab eo segregate sunt.

[105] Sed et in Hispania id ipsum accidisse conperimus. Cum enim tota Hispania unum regnum esse consuevit, postea //(fol.105vº) tamen ante prohibitionem ne regna dividerentur in plures provintias, divisum fuit propter diversas causas, et quelibet provintia habuit suum regem; postea vero titulus regius in aliquibus provintiis supressum est, pro eo quod iterum incepit reuniri, ut regnum Galecie et regnum Cordube, Tolleti et similia; quarum quelibet provintia aliquando habuit regem suum; nunc vero sunt simplices provintie regni Castelle; que omnia acciderunt <plerumque propter guerras et dolos>[10], plerumque ex dispositione regis, qui pro tempore toti Hispanie preerat, qui filiis et posteris suis regna divisit; et dedit unicuique certam provintiam quam erexit in regnum. Sicut accidit in provincia Portugalie, que CCLXX annis divisa est a regno Hispanie sive Castelle et erecta est in regnum. Sic etiam legimus primo Machabeorum Alexandrum Macedonem fecisse qui, ut supra diximus, etiam dum viveret, divisit regnum pueris suis, qui posuerunt sibi diademata regia. Denique et in regno Israhel simile accidisse legimus, ut Sacra Scriptura testatur. Nam dicit Augustinus in De civitate Dei quod tribus Iuda et Beniamin post divisionem et setionem regni Israhel et iussu Dei sumpserunt nomen regni Iuda; et hoc titulo incepit et secernebatur ab Israhel, in quo erant decem tribus, habentes suum regem Israhel. Et subdit Augustinus quod, sic diviso regno, primus regnavit in Iuda et Iherusalem, Ieroboam, servus Salomonis, et, cum voluisset Roboan, filius Salomonis, tamquam tirannidem, partem divisam persequi, prohibitus est populus iussu Dei a propheta ne pugnaret contra fratres suos. Unde ait Augustinus: “apparet ex predictis nullum regis Israhel vel populi fuisse peccatum, sed voluntatem Dei vindicantis fuisse implectam. Qua cognita, utraque pars paccata quievit”. Hec sunt verba Augustini, ex quibus patet quod iussu et voluntate Dei vindicantis aut sic disponentis, occultis nobis causis, unum reg-

10. <plerumque propter guerras et dolos> *in margine.*

num potest dividi in duo, ita ut sint duo reges, et quilibet nominetur a regno suo; quod autem licitum fuit ex eo patet quod, cum Roboan vellet recuperare partem regni Israhel, id est, Iuda, tamquam tirannidem et de facto divisam, fuit a Deo prohibitus; per quod constat recte factum fuisse. Absit enim ut sit in Deo iniquitas; ipse enim rectus est et recta iudicia sua. Quod scriptum est : "iustus Dominus in omnibus suis"; et Iob ait: "omnipotens non subvertit iudicium"; et per Ysayam Deus ait: "non egredietur de ore meo, nisi iustum". Si igitur prefacta divisio precepto Dei facta est, per consequens fuit iusta et licita.

[106] Presertim, quod, ut dicit Augustinus, facta est divisio non religionis, sed regni; et subdit quod postea utrumque regnum quietum et paccatum mansit, tamque illa divisio et setio Deo grata fuerit.

[107] Ex quibus apertissime patet non solum pro indiviso idem regnum posse esse apud duos, sed pro diviso. Patet etiam quomodo intelligatur prohibitam esse setionem et divissionem in regnis.

[108] QUARTA consideratio, in qua deducitur regnum dividi posse aut duos in eo simul regnare, presertim si aliquando talis divisio regni fieri consuevit aut duos simul regnare.

[109] Quarta consideratio inquirit an si est consuetum aliquando in aliquo regno quod inter fratres dividatur regnum aut quod duo regnent. Talis consuetudo iuvet ut duo licite possint regnare ex causa simul in eodem regno, modo quo supra dictum est.

[110] Pro cuius dedutione presupponimus quod, secundum philosophum primo Ethicorum, consuetum quibus sepe reperitur factum innatum nobis videtur atque simile nature; et alibi dicit quod per consuetudinem quedam fiunt sanabiliora. Sed in II Politicorum dicit quod leges et iura ipsa nullum robur habent ad persuadendum nisi per consuetudinem, nec observantur nisi deducantur in consuetudinem.

[111] Est ergo magna vis consuetudinis, presertim in hiis que concernunt principatum potestatem et iurisditionem. Nam sola consuetudo dat potestatem et iurisditionem, ut l. I et l. fi., C. 'De emancipationibus liberorum', et l. 'More maiorum', ff. 'De iurisdictione //(fol. l06rº) omnium iudiciorum'; est textus in C. I 'De pheu-

do marchie' et c. 'Firmiter', § 'Preterea', et 'De prohibita pheudi alienatione'. Hinc statuta circa principatus et pheuda, potius vocantur consuetudines et usus pheudorum, quam leges, licet sint scripte et in iuris corpore reddacte.

[112] Constat tamen, ut diximus in precedenti consideratione, quod ex consuetudine possunt regna et ducatus dividi; et ubi est talis consuetudo valet huiusmodi divisio aut repartitio, ut est textus et tangunt Andreas, Baldus, et doctores moderni in dicto c. 'Imperialis', 'De prohibita pheudi alienatione'. Et subdunt doctores quod fuit divisio assentiente primogenito, quod unus habebat unum locum, alius alterum, aut per alterationem, aut quod uni regnum asignetur. Alii vero certa loca aut bona, ut late ibi Baldus tangit, quando ymo predicti doctores dicunt, in C. I 'De pheudo marchie' supra allegato, quod de consuetudine generali dividuntur principatus et iurisditiones; presertim quo ad exercicium et redditus, regnum est divisibile, licet secus quo ad radicativam proprietatem regni non soliti dividi.

[113] Et subdunt doctores in dicto C. I quod eo casu quo fit divisio quo ad administrationem et redditus, non durat illa divisio, nisi usque ad mortem illius, ut latius dictum est in secunda consideratione.

[114] Predicta confirmantur quia ista consuetudo est conformis iuri comuni et dictamini rationis naturalis, que sine aliqua differentia equaliter admittit filios ad successionem: in l. 'Cum antiquioribus', 'De iure deliberandi' et l. 'Maximum vicium', C. 'De naturalibus liberis' et l lege 'De legitimis heredibus'. Et infra tangemus. Itaque, si aliquando talis divisio in regno facta est aut duo simul regnare consueverunt, modis iam dictis, nullum videtur inconveniens, quod duo fratres dividant administrationem regni ad vitam et, altero mortuo, consolidabitur regnum alteri, qui de iure ei debet succedere, ut supra tetigimus. Et hoc est quod ait philosophus in IIII et VI Politicorum, quod in magnis regnis opportet plures esse principatus et unum dividi in plures propter optimas causas.

[115] Quinta consideratio, in qua inquiritur circa titulum regni an in uno regno duo possint intitulari reges insolidum uno regio titulo, aut debeat novus titulus erigi duobus regnantibus pro diviso et an idem sit in dignitatibus ecclesiasticis.

[116] QUINTA consideratio inquirit circa titulum regium an in eodem regno duo possent intitulari reges insolidum, ita quod uterque appelletur rex eiusdem in-

dividui regni; et videretur quibusdam illud fieri iure non posse, quia supra habitum est coronam regni dividi non posse, id est, regium titulum. Item, cum titulus regius sit titulus excelentie, non videtur posse conpetere nisi uni, quia, ut ait philosophus, "quod per excellentiam dicitur uni soli convenit", predicto c. 'In Apibus', VII, q. I.

[117] Sed credimus quod duo possint intitulari reges insolidum eiusdem regni.

[118] Primo quia, ut dictum est, regna sunt publica et reges sunt publici administratores, habentes regalem offitium, quod est publicum auctoritate et, ut supra deductum est, et inferius lacius deducemus, duo et plures habentes administrationem rerum publicarum intitulari recte possunt rectores et magistratus.

[119] Secundo duo possunt esse eiusdem pupilli tutores et quilibet appellatur tutor. Rursus, duo et plures vocantur heredes universales unius deffuncti in una universali hereditate, ut ff. 'De heredibus instituendis', l. 'Quociens', § 'Heredes'; ibi: "si plures sunt, omnis iuris successores, sunt equales heredes".

[120] Tercio regis filius, vivente patre, recte potest appellari rex, ut dicit Canon XXIIII q. I c. fi. Et ibi nota glosatoris, cuius ratio est quia filii iam vivente patre domini sunt et solum deficit eis administratio, nec aliquid novi per mortem eius acquiritur, sed est quedam continuatio: l. 'In suis', ff. 'De liberis et postumis'; //(fol. l06vº) quemadmodum enim radii generati a sole nomen et splendorem ab eo reccipiunt, eo in suo vigore manente, ita duo fratres ex eodem patre, aut pater et filius, simul vocabuntur et illustrabuntur reges: nota Ioan. An. in c. 'Venerabilem', 'De religiosis domibus'.

[121] Quarto quod qualitas aut dignitas patris continuatur in filios, nec in eis extinguitur morte patris: ff. 'De senatoribus', l. 'Emancipati'; transit enim dignitas prisca a patre in filium ipso iure, quia eadem persona cum eo reputatur, ymo in illum continuatur, ut dicta l. 'In suis' et expressius in l. 'Liberos', ff. 'De senatoribus' et l. 'Imperator', 'De statu hominum'.

[122] Quincto habetur in Historia Sacra quod, rege David regnante, Salomon titulum regium assumpsit; per quod beatus Augustinus XVII De civitate Dei adducit quod duo possunt simul regnare et reges appellari, ut ait Franciscus de Mayrones super libro predicto De civitate Dei.

[123] Sexto longe maius uniculum est episcopi ad ecclesiam suam quam regis ad regnum, ut in c. 'Inter corporalia' et c. 'Licet', 'De translatione episcopi'. Sed constat quod duo simul et insolidum possunt esse episcopi et intitulari in eadem ecclesia et diocesi.

[124] Presertim subsistente caussa dispensative. Unde Augustinus et Valerius simul fuerunt episcopi Yponensis ecclesie. Nam dicit Canon VII q. I 'Non autem', quod incolumi Valerio Yponensis ecclesie coepiscopus Augustinus effectus est, ubi glosa dicit quod uterque fuit episcopus insolidum, suadente communi utilitate et uterque potest ligare et absolvere. Et secundum alios uterque habebat iurisditionem et potestatem insolidum. Alii vero asserunt quod unus sine alio non potest iudicare nisi ex consensu alterius aut nisi inter se dividant administrationem.

[125] Nam et in primitiva ecclesia omnes episcopi regebant ecclesiam in communi, ut nota in c. 'Cum sit romana', 'De appellationibus'. Archidiaconus tamen in c. 'Non autem' VII q. I dicit Augustinum dixisse quia si scivisset prohibitionem ecclesie non acceptasset episcopatum, ut notant moderni in c. 'Quantum', 'De officio ordinarii'. Utcumque sit, apertissimum est duos posse esse et intitulari episcopos eiusdem ecclesie, sicut et unus potest esse episcopus duarum ecclesiarum: XXI q. I 'Relatio' et dicto c. 'Non autem', ubi glosatores dicunt aliquando fuisse duos et plures imperatores: ff. 'De pactis', l. 'Imperatores', non solum ordinatione populi, sed et sua voluntate et moderatione.

[126] Sic enim imperarunt simul Diocletianus et Maximianus, qui tanta moderatione et virtute usi sunt, ut ambo simul imperarent, licet Diocletianus in oriente et Maximianus in occidente. Demum eadem moderatione et incredibili continentia ambo simul eadem die tanto fastigio renuntiarunt; alter apud Nichomediam, alter apud Mediolanum et vitam privatam, sed dulcissimam elegerunt secundum Orosium et Trogum. Denique Valentinianus et Valens, fratres, simul regnarunt. Tandem, mortuo Valentiniano, simul imperarunt Gratianus, eius filius, et Valens. Sed et Marcus et Verus Antonini simul et insolidum imperarunt fueruntque in imperio ita concordes ut ne minimum quidem verbum inter eos disidii fuerit. Itaque isti simul imperarunt quod sine invidia et emulatione ad imperium accesserunt; de quibus habetur in c. 'Quod autem' XXI di. Plurimos alios nominat Valerius quos plurimum comendat quia invidiosum imperii fastigium sua moderatione temperarunt et collegas sibi in tanto culmine

susceperunt. Idem habetur de Teopongo, rege Spartanorum, qui, ut idem Valerius ait, regiam potestatem restrinxit dicens eam potentiam tutam esse que viribus suis moderationem imponit. Sic denique laudatur Fabius Maximus qui, cum consulatum longo tempore in domo et familia sua habuisset, non acquievit senatui volenti creare filium suum consulem, licet mereretur, ne maximum imperium in una familia continuaretur. Sic et Pitacus, rex Mitilenorum, tandiu illorum voluit esse dominus, quamdiu opus fuit pro illorum tutella et optimo rei //(fol. l07rº) publice regimine. Postea vero, cum recusasset imperium et cives eum clamassent, renuit ire ne dominus civium plusquam expediret rei publice permaneret.

[127] Si ergo in imperio, in quo pretenditur orbis monarchia, sepe duo imperarunt, multo fortius duo possunt esse et intitulari reges in uno regno; quod non est tanta ratio prohibitionis pro eo quod non est nisi unus imperator in orbe, sed sunt multi reges: in c. 'In apibus' VII q. I, supra allegato, ibi "unus imperator etc.". Et quod unum est in orbe divisionem non reccipit,ut ibi nota.

[128] Septimo non obstat quod dicebatur in contrarium, presertim illud philosophi quod "quod per excelentiam dicitur, uni soli convenit", quia illud habet locum in uno superexcellenti monarcha, ut est Romanus Pontifex, quod unus solus debet intitulari et esse Papa, nec possunt duo apostolici, ut nota in dicto c. 'Non tamen', quod non potest ecclesia universalis habere duo capita. Primo quod esset ledere articulum 'unam sanctam et apostolicam ecclesiam'. Preterea esset monstruosum ecclesiam habere duo capita; itaque ecclesia non esset una nec esset pulcra et decora sine macula et ruga, habens deformitatem duorum capitum. Et uni dictum est in personam unius ecclesie: "tu vocaberis cephas, idest, capud": XXII di. 'Sacro sancta', secundum Hugucium, in dicto c. 'Non autem'.

[129] Octavo roborantur predicta ratione invincibili. Nam qui non caret re, non debet carere nomine: C. 'De sententiis ex periculo recitandis', l. fi.; C. 'De feriis', l. 'A nullo clerico'; XXXVIII di. 'Que ipsis' et ibi nota. Sed constat duos fratres, filios regis, non carere re et iure regni, ergo non debent carere nomine regio; nec obstat quod solus unus primogenitus regimen habere dicitur, ergo solus regio nomine debet lustrari eadem ratione. Nam dicimus quod compatibilia sunt quod aliquis vocetur et sit rex, licet regnum non obtineat, ymo secundum Bartolum, super rubrica C. 'De dignitatibus', potest quis habere dignitatem regiam consularem aut senatoriam, licet non sit rex aut senator.

Sicut potest esse episcopus sine populo, ut nota in c. 'Licet', 'De translatione' et c. 'Nisi cum pridem', 'De renuntiatione'. Nam et aliqui possunt esse et appellari duces et comites qui nullum habent comitatum aut ducatum, ut dicit glosator in dicto c. 'Non autem', ut communiter est in Alamania, quod omnes filii ducis vocantur duces; dignitas enim est quedam qualitas que non heret de nativitate alicui temporali subiecto.

[130] Sexta consideratio, in qua inquiritur an idem sit in dignitatibus et an dato quod primogenitura in regnis possit tollerari an frater minor natu, invicto primogenito aut populo, iuste possit simul cum primogenito regnare pro indiviso aut pro diviso; et an Papa hoc posset facere aut pater; et de ambitione regnandi et de malis que ex ea sequuntur.

[131] SEXTA consideratio inquirit an dato quod primogenitura in regnis tollerari possit, de quo articulo latius dicemus in VII consideratione et sequentibus. An filius secundo natus aut quisvis alius, invicto primogenito, possit simul esse et effici rex in eodem regno aut pro indiviso aut forte pro diviso, quo ad certam administrationem certarum provinciarum seu civitatum; et quo ad redditus, ut dictum est, et obmissis rationibus causa brevitatis que hinc inde facile adduci possent.

[132] Dicimus quod secundogenitus, invicto primogenito, non potest regium titulum assumere in eodem regno simul cum primogenito, nec pro diviso nec pro indiviso, nisi propter summam virtutis et excellentie dicti secundigeniti (*sic*) et volente primogenito, ut supra diximus, aut alia magna causa suadente, presertim propter intestina bella pactanda et sedanda in re publica aut si forte de iure alterius esset valde probabile dubium, aut primogenitus per eum qui potest rite et recte pronunciatus esset regno indignus, et ut talis legittimo contra processu facto declaratus; nec sine misterio diximus ab eo qui potest rite et recte fuerit depositus, quod reges de certa stirpe naturaliter regnantes non recognoscentes //(fol.107vº) superiorem in temporalibus non possunt puniri aut deponi ab alio quam a Romano Pontifice, illius vicario in terris qui transfert solus regna de gente in gentem, ut Scriptura comemorat et non nisi legittima ac magna subsistente causa et iuris ordine servato; qua de re magnates et barones regni etiam super nomine populi nequeunt ex deffectu auctoritatis et iurisditionis processum formare nec alias deponere aut punire regem suum pro quovis delicto, ymo sacrilegium et crimen lese maiestatis incurrunt, de quo ar-

ticulo specialem tractatum lacius egimus in libro 'De monarchia et origine ac differentia principatus', nuper a nobis eddito.

[133] Intentum igitur nostrum prosequentes restat deducere secundogenitum regnare non posse simul cum primogenito pro diviso aut indiviso nisi volente primogenito. Ad quod plurimis rationibus movemur.

[134] Primo testimonio Sacre Scripture; legitur enim in libris Regum quod rex David instituit, etiam eo vivente, regem Salomonem filium minorem natu, exclu- so primogenito, sed non nisi volente primogenito. Unde Adonias, maior natu, dixit ad Bersabe: "tu nosti quod meum erat regnum et me proposuit Israhel regem. Sed a Domino factum est istud"; per quod verbum aperte monstratur quod de voluntate et assensu primogeniti Salomon regnavit, licet secundum ali- quos divina pocius quam humana institutione idem Salomon institutus censeatur, ut late diximus in libro 'Propugnaculi monarchie', in principio.

[135] Secundo movemur, quia aut hoc posset fieri per Papam qui est talium regum superior; aut per patrem aut per populum, non per Papam nec imperato- rem, presertim sine causa. Nam licet Deus leges principibus, presertim pape eius vicario, subiecit, tamen non subiecit contractus et pacta vetusta regnorum ut no- tant doctores, quos sequitir Chinus in l. 'Digna vox', C. 'De legibus'. Videtur enim secundum aliquos factum esse pactum inter populum et totam illam stirpem, de cuius genere reges regnant, ut primogenitus solus debeat succedere. Si vero per patrem in preiudicium primogeniti secundogenitus simul instituatur rex in eodem regno, hoc facere non potest per eandem rationem. Adde quod testator non po- test facere quod leges et diuturne consuetudines in contrarium transacte in suo testamento non habeant locum: in l. 'Non potest', ff. 'De legatis' primo; et hanc sententiam tenet Ioannes Andreas in dicto c. 'Licet', 'De voto', et presertim sine causa maxima. Ideo autem dixi maxima quod pater non poterit preiudicare pri- mogenito etiam ex causis ex quibus vassalus privatur pheudo, ut nota in c. 'Ad apostolice', 'De re iudicata', libro VI, et Baldus, in l. fi., C. 'De legibus'.

[136] Secus tamen si primogenitus aliquam causam ingratitudinis comisit propter quam filii solent exheredari, ut notat Hostiensis et Ioannes Andreas in dicto c. 'Licet', 'De voto' et in c. 'Quintavallis', 'De iure iurando'; et eisdem rationibus po- pulus regni sine causa non possit preiudicare primogenito, cum populus ut talis iurisditionem non habeat contra principem propter predictum tacitum pactum

untum cum cognatione et progenitoribus suis, ut supra diximus. Causa autem sufficiens posset esse inexplicabile dubium de iure primogeniti, propter quod intestina discordia inter eos orta est, aut alia evidens et publica causa, ut supra diximus.

[137] Nam singularis doctrina est doctorum, quos sequitur Innocentius in c. 'Prudentiam', 'De officio delegati'; et Angelus in l. II, § 'Ex hiis', 'De verborum obligationibus'. Et quando est discordia inter filios regis et quilibet pretendit posse uti iure suo, compelluntur per Papam ad concordiam; et si non concordant, coguntur alternatis vicibus regere et uti regno; per quod probatur altera pars conclusionis predicte. Adde ad corroborationem eorum que dicta sunt, quia si primogenitus facinorosus est et rei publice dampnosus, vel alias insufficiens aut tirannidem exercens, et ut talis per eum qui potest iuridice declaratus, pater pro utilitate rei publice potest dare regnum secundogenito, ut fecit rex David; cuius ratio est quia illa consuetudo regni que habet ut primogenitus solus regnet, non debet militare contra bonum rei publice: ff. 'De legibus', l. 'Quod favore', ut notat Baldus in dicta Auct. 'Hoc amplius'.

[138] Quod autem diximus quod evidens delictum depositione dignum vel aperta inhabilitas primogeniti dat locum secundogenito, utique verum est; quod consuetudo primogeniture cum sit usurpata et consuetudinaria et contra ius //(fol.108rº) naturale, ut statim dicemus, debet intelligi de habili, non autem de tiranno vel iniquo aut naturaliter inhabili ad regendum; licet secus si efficiatur ex post facto prodigus aut furiosus aut inhabilis, maxime postquam fuit in eius persona regnum radicatum; quod tunc non auffertur ei regnum ad petitionem fratris ambientis ad regnum, et contra regem conspirantis, sed dabitur curator vel coadiutor secundum formam c. 'Grandi', 'De supplenda negligentia prelatorum'; et lacius diximus in libro 'De monarchia et origine principatus', libro II. Secus putarem, si ambitione regnandi aut conspiratione contra primogenitum facta regis expulsio procuretur, aut contendatur ut ambo simul regnent.

[139] Nam eo casu talis potius est reppelendus quam assumendus, ne ex ambitione et seditione premium consequatur: XL di. 'Miramur'; XLVI di. 'Seditionarios' ; I q. I 'Nullus'; XLIII di. 'Qui per ambitiones'; XXI di. 'Primus'; ff. 'Ad legem Iuliam de ambitu', l. fi.

[140] De talibus enim qui aviditate regnandi in primogenitum insurgunt seditiones ac perturbationes in regnis agunt, et qui illis favent timendum est ne

id eis accidat quod de Abimelech Scriptura Sacra commemorat: Iudicum IX; ipse enim, licet filius erat Gedeonis principis et ducis populi Israhel, libidine tamen principandi calide et potenter regnum usurpavit, expulsis, ymo interfectis fratribus suis primogenitis cum auxilio Esraelitarum. Sed parum regnavit et pessime omnibus successit. Nam displicuit Deo illa regnandi aviditas, ut daret Deus spiritum malum adversus eum et conplices. Et Scriptura Sacra teste, ictu lapidis mulieris mortus est, et sui dispersi, que mala secundum Iosephum passi sunt propterea quia obiurgassent et conspirassent contra filios Gedeonis. Nam dicit Scriptura quod iuste Deus reddidit eis malum quod fecerant contra Gedeonem et fratres. Sed non obstat quod dici potest quod, secundum sententiam Aristotilis in Politicis, Lacedemonii, qui fuerunt optimi politizantes, putabant esse ad salutem regni, si illi dissentirent regi qui ei debebant succedere. Quorum ratio erat quod unus emendabat quod alius male faciebat. Unde, quando mittebant legatos, eligebant ex industria homines se odientes, et inter se inimicos, ut unus alium impediret, si vellet facere contra rem publicam.

[141] Ad quod dicimus Aristotelem reccitasse modum quem tenebant Lacedemonii, non tamen approbat. Ymo idem philosophus secundo Politicorum ait non esse bonam pollitiam que dat leges per quas permititur non obedire principi, et contra eum insolescere; subdens quod non tam nocet infirmo non obedire medico, quantum nocet regno non obedire regi.

[142] Adde quia, dato quod illa sit sententia Aristotelis, tamen verba eius sunt ponderanda. Ait enim aliquando bonum esse ut regi resistant qui ei debent succedere. Itaque ait resistere et contradicere regi, non autem dicit quod debeant expellere regem. Sed permittit servata reverentia que regi debetur contradicere in hiis que iniuste agit, quod casualiter potest esse bonum; sed, quando rex male gubernat, secus generaliter; quod scriptum est per Ysayam: "Ve, qui contradicit superiori suo"; et in Ecclesiastico scribitur quod "noli resistere contra faciem presidentis"; et "qui potestati resistit Dei ordinationi resistit", secundum apostolum. Et propterea dicunt iura quod reges, postergato omni affectu sanguinis, debent fratres suos delinquentes punire, ut nota in l. fi., ff. 'De rerum divisione', et inferius dicetur. Et sic debet intelligi alia sententia Senece de naturalibus questionibus dicentis quod gentiles principes, ne bonum rei publice periclitaretur, statuerunt aliquos habentes potestatem resistendi eis.

[143] Septima conclusio in qua inquiritur ex fundamentis an primogenitura sive maioratus impediat ne regnum dividi possit aut ne duo possint simul insolidum regnare; et an talis primogenitura generaliter loquendo, precipue in baroniis et aliis dignitatibus et bonis, sit de iure divino introducta, et per consequens tolleranda, et quomodo tempore antique legis primogenitura non erat iussa sed permissa et quanti erat preiudicii. //(fol.108vº)

[144] SEPTIMA consideratio inquirit an primogenitura impediat ne regnum sit divisibile, aut ne duo possint simul regnare, in quo articulo campus ad dicendum magnus est. Exigeret enim rei magnitudo, ut materiam primogeniture resolveremus, in qua multi multa et varia scripserunt, presertim in illo articulo an consuetudo quod primogenitus succedat ceteris filiis exclusis, de iure divino aut humano valeat et sit tolleranda. In qua conclusione nonnulli famosi et excellentes doctores tenuerunt in regnis aliquomodo tollerandam, sed in patrimonio et ceteris bonis privatorum que non sunt publica et sunt in bonis singulorum asserunt predictam primogenituram esse invalidam et intollerabilem, adducentes aliqua motiva mere positiva; que, et si vera sint, nostro iuditio in tanta materia non satis sufficiunt.

[145] Nos vero <pro hac parte>[11] addemus alia fundamenta et testimonia divina, naturalia et positiva.

[146] Et primo novemur quod est iniqua et irrationabilis; primo quia auffert filiis quod sibi a natura debetur, qui, non habita ratione prioritatis, debent equaliter patri succedere. Rursus ipsa primogenitura in summo gradu facit filios inequales, ut si alteri totum, alteri nichil debeatur. Contra illud XVI q. VII c. I, et contra aliud apostoli: “alius quidem esurit, alius ebrius est”. Item privat ceteros filios forte de re publica magis meritos legittima debita sibi iure nature quod pater expresse non potest: ‘De testamentis’, c. ‘Raynuntius’; et l. ‘Si totas’, ‘De inofficiosis donationibus’, ut statim dicemus.

[147] Adde que diximus in VIII ratione partis affirmative. Preterea etiam in regnis loquendo longe utilius videtur rei publice, quod duo optimi regnent quam

11. <pro hac parte> *in margine.*

quod unus; quia, ut ait Aristoteles II Politicorum, cum duo regnant, alter timebit offendere ciues aut alius iniqua agere ne ab alio expellatur; cives etiam magis timebunt.

[148] Que omnia valide confirmantur, per rationes XI et XII supra pro parte afirmativa adductas. Ubi deductum est longe maioris esse utilitatis rei publice, quod duo virtuosi regnent quam unus, quia, ut inquit ipse philosophus IIII Politicorum, quicumque recte intendunt ad ea que communione conferunt, hii recte principantur; facit quod huiusmodi primogenitura dat causam seditionibus et turbationibus in regno. Hinc philosophus in Politicis ait quod inequalitas dignitatum et inhonorationes et contemptus seminant seditiones in regnis; quod ad Iitteram confirmat auctoritas Sacre Scripture: habetur enim II Paralipomenon XXI quod, pro eo quod Iosaphat, rex Israhel, contulit regnum Ioram filio suo primogenito, ceteris filiis exclusis; licet aliqua denaria eis concesserit, nichilominus tamen propter predictam inequalitatem ceteri filii contra eum insurrexerunt. Ob quam causam Ioram occidit omnes fratres suos gladio.

[149] Quis enim dubitat huismodi crudelitatem secretam esse et inequalitate que ex primogenitura procedit? Itaque indubie consultius fuisset, ut fratres ad partem administrationis regni admisisset.

[150] Confirmantur predicta quod primogenitura introducta est ex consuetudine, pro eo quia sui progenitores consueverunt primogenitos in regno instituere. Sed, ut diximus, constat quod iura regni sunt publica, et per consequens non licuit disponere de rebus publicis in testamento; ymo tales comittunt crimen sacrilegii, quod rem publicis usibus deputatam convertunt in suos usus: ff. ‘Ad legem Iuliam peculatus’, l. I et II, et l. ‘Sacrilegii capite’; que res agit, ut non possit introduci valida consuetudo super tali primogenitura; nec talis consuetudo tribuit ius, quando trahit originem a delicto, videlicet usurpatione iuris publici: in Auct. ‘Ut nulli iudicum’, § I. Item dat causam rapacitati et usurpationi iniuste: C. ‘De furtis’, Auct. ‘Navigia’.

[151] Nec ponderamus quod primogenitura videatur esse introducta de iure divino : Genesis XXXI. Primo quando, licet in Scriptura Sacra sepe fiat mentio de primogenitura, non tamen illam videtur approbare auctorizabiliter, tamquam ex divino precepto invenctam, presertim eo modo quo postea invaluit, sed quod //(fol.109rº) illa patres antiqui utebantur. Et hoc est quod Ieronimus ait, quia

omnes primogeniti a Noe usque ad Aaron consueverunt esse reges et pontifices; quin ymo, si attente Scriptura Sacra attenditur, reperietur seppe etiam Deo precipiente dispositum esse de regnis contra primogenituram. Nam, licet Adonias esset maior natu regis David, tamen iussu Dei regnavit Salomon natus longe post. Adde quod, si primogenitura precepto divino fuisset inducta, non permisisset Deus Iacob minorem natu preferri Esau primogenito.

[152] Constat tamen minorem natu prellatum esse in honore et veneratione primogenito. Que omnia non nisi Spiritus Sancti instinctu sic esse disposita credimus secundum Augustinum; nam teste Scriptura Sacra etiam in utero matris Iacob visus est prefferri Esau. Collidebant enim ambo in utero, demonstrantes nondum nati quid nati effecissent. Unde mater responssum accepit divinum, quod maior natu serviet minori. Et sic patet Deum derogasse primogenituram. Rursus idem accidit in filiis Ioseph, videlicet Effraym et Manassen; quos cum Ioseph applicasset ad Iacob ut eos benediceret, et Manassen primogenitum ad dexteram supposuisset, Efraym vero ad sinistram, Iacob ipse divina revelatione, ut inquit Magister in Historia Scolastica, cancellavit manus minori dexteram ponens; quod graviter tulit Ioseph, dicens Manassen esse primogenitum. Cui Iacob: “scio, fili mi, sed minor etate maior erit et semen eius crescet in gente”; quod complectum est in Ieroboam, qui erat ex tribu Effraym et regnavit super decem tribus. Unde dixit ad Effraym: “in te benedicetur Israhel; et dicetur in proverbio: ‘faciat tibi Deus sicut Effraym et Manassen’”, primo nominans minorem natu. Adde, quod est fortius, quia, ut legitur Jeremias XXXI, Effraym secundo natus vocatus est primogenitus; ex quibus validis exemplis et auctoritatibus aperte monstratur primogenituram non divino precepto iussam, sed permissam.

[153] Constat autem ea que permittuntur non esse penitus iusta et concessa, quod, ut dicit Canon, aliud est ordo legittimus, aliud usurpatio permissa. Quemadmodum repudium permissum fuit in lege veteri, quod tamen iniuste fiebat secundum eundem Augustinum. Rursus non ponderamus quod, volente Deo et iubente communiter et ut in pluribus primogeniti regnarunt, pro eo, quod Deus in favorem primogeniture ait (Numerii VIII): “mea sunt omnia primogenita filiorum Israhel”. Nam dicimus quod illo tempore non erat preiudicii primogenitura; non enim erat ita pinguis et tocius substantie paterne ablativa, ut nunc est. Solum enim consistebat in quibusdam honoribus et preheminentiis, videlicet quia in diebus festivis primogeniti primo offerebant sacrificia.

[154] Item seddebat ad dexteram patris. Item habebat venerationem paternam. Item ipse benedicebat fratribus inferioribus. Item ipse primo nutui traddebatur, ut notant glosatores et doctores: VII q. I ‘Periculosum’ et notat XXIX q. I ‘Hiis itaque’. Notat Ioannes Andreas super rubrica ‘De pheudis’. Nec auferebat ut nunc totalem substantiam patris, sed solum parabat honoris exibitiones, que omni tempore primogenitis fuerunt concesse.

[155] Nam et hodie primo natus dignior in honoribus habetur in sedibus et in ceteris preheminentiis: l. fi., ff. ‘De albo scribendo’, et notant glosatores et Baldus in l. ‘Decernimus’, C. ‘De sacrosanctis ecclesiis’. Quod autem hec ipsa primogeniture, presertim in hereditate et patrimonio, nedum non sit de iure divino sed ore Dei et illius precepto reprobata et dampnata; statim lacius dicemus in sequentibus considerationibus.

[156] Octava consideratio in qua ostenditur quod predicta primogenitura, excludens alios fratres a successione, non sit de iure naturali vel gentium; et propterea non sit tollerabilis nec licita, ymo sit contraria iuri naturali sive dictamini rationis; et de malis et inconvenientibus que proccedunt ex predicta primogenitura.

[157] OCTAVA consideratio inquirit an predicta primogenitura, presertim a baronibus instituta, qua primo natus insolidum succedit in patrimonio, exclusis ceteris filiis, sit tollerabilis et possit iuvari, ex eo quod aliqui asserant habuisse ortum et fundamentum a iure naturali vel saltem //(fol. 109vº) iure gentium; vel an secundum alios sit omnino exorbitans et contraria iuri naturali et gentium.

[158] Dicimus igitur, salva reverentia quorundam iuristarum qui contrarium asserunt, primogenituram nedum non procedere nec inventam esse a iure naturali, sed illi penitus adversam.

[159] Primo igitur hanc veritatem demonstrabimus testimoniis legum civilium, secundo testimoniis philosophi qui in ea re ex intentione perlucide loquutus est. Circa primum legislator Iustinianus preclarissimus eam ipsam primogenituram detestatur, dum pulcre ait quod “qui tales differentias primogeniti et secundogenitorum introducunt, nature accusatores existunt”. Nam parentem omnium

naturam visi sunt <accusare>[12], cum patres plures quam unum filium genuerunt in l. 'Maximum[13] vicium', C. 'De liberis preteritis'.

[160] Constat autem quod lex aut consuetudo impia est que naturam incusat: prima di. 'Ius naturale' et ibi glosa Innocentii in c. 'Quia plerique', 'De inmunitate ecclesiarum'. Impia certe est que ipsam naturam solicitam ad generandum vulnerat et innocentem prolem sine suo et paterno vitio gravat; quin ymo, cum natura humana salvari non possit in individuo sed solum in specie, dum generare non cessat, secundum philosophum secundo De anima, hec impia primogenitura punit quemque nature optimum et legittime ante introductum et ledit filios sine illorum culpa et ipsam naturam incusat pro eo quod studiosa sit ad multitudinem et uberiorem fecunditatem prolis; nec illi dici possit: "ve, sterilis, que non paris"; ex qua solicitudine nature inducitur perpetuatio aut aliqualis inmortalitas humani generis.

[161] Rursus alibi alia lex eam ipsam in equalitatem primogeniture dampnat, dum ait nullum discrimen debere esse inter fillios circa successionem, cum natura ipsa omnes eddidit et cuncta corpora filiorum genuit ut reddat suis vicibus inmortalia. Verumptamen, ut eadem lex subdit, posteritas humana dum nimia utitur subtilitate non piam introduxit inter filios differentiam in I. 'Lege XII Tabularum', C. 'De legittimis heredibus'. Confirmantur predicta testimonio validissimo duarum legum que id ipsum apertissime probant. Prima est l. 'Cum ratio', ff. 'De bonis dampnatorum', ubi iurisconsultus Paulus hiis formalibus verbis utitur: "cum ratio naturalis quasi quedam lex parentum hereditatem liberis addicit, ad debitam successionem vocando; ecce –inquit– naturalis ratio succedit". Alia lex uspiam in l. 'Rescripto', ff. 'Unde liberi', ibi: "non sic parentibus filiorum bona ut filiis parentum debenture; parentes enim ad bona liberorum ratio miserationis admittit, sed filios nature simul et parentum votum. Ecce in expresso hereditatem patrum naturali iure debitam esse filiis. Cum igitur privillegia, consuetudines, iura municipalia que primogenituram inducunt sint de iure civili, non possunt tollere que sunt naturalia: Insti. 'De iure naturali', § fi.

12. <accusare> *in margine.*

13. Maximum [filium] *erasum*.

[162] Nec obstat opinio Dyni et sequacium, in c. 'Indultum', 'De regulis iuris', libro VI, qui asserunt posse tolli aut saltem minui legittimam per statutum aut consuetudinem. Nam secundum doctores, quos sequitur Angelus, utrumque stare potest quia verissimum est legittimam esse inductam a naturali iure, sed quanta debet esse est de iure civili; unde per principem et leges ab eo conditas potest statui quanta esse debeat moderatione et equitate rationis pensata. Non tamen tolli potest in totum ut sit per primogenituram, ita nota in Auct. 'De heredibus et Falcidia', § 'Primum itaque' et in Auct. 'De nuptiis', § I. Ex quibus elegantibus verbis aperte ostenditur hanc primogenituram tamquam accusatricem nature et impiam iura ipsa nature et dictamen rationis violasse et ei plurimum repugnasse. Adde quia cum liberorum procreatio et educatio sint de mero naturali iure: ff. 'De iustitia et iuris (*sic*)', l. 'Ius naturale', circa fi.; qui impedit filios patri succedere, impedit eorum educationem; que species est succesionis, ut nota in dicta l. 'Ius naturale'.

[163] Scite predictam positionem probat Aristoteles in VII Politicorum; ait enim quod pertinet ad officium boni legislatoris habere curam solicitam circa uberem fecunditatem filiorum; nam cives sedulo debent esse soliciti in generandis et educandis et circa bonam valitudinem et dispositionem parentum in illis gignendis et nutriendis. Ex quo pulcre proprie et in // (fol. 110rº) expresso dampnare videtur leges aut consuetudines primogeniture tamquam nature et dictamini rationis contrarias, adducens evidentissimas rationes.

[164] Primo quia primogeniti sunt singuli; posterius vero nati multi; quare ut frequenter sequeretur longe plures filios esse pauperes quam divites, que inequalitas nature est infesta, parentibus vero molesta, filiis honerosa, et rei publice dampnosa.

[165] Secundo quia habentes possessiones sunt partes civitatis, ut idem Aristoteles ait in eodem VII Politicorum; sed constat quod non habentes possessiones non sunt veri cives, quos oportet esse possessores bonorum. Unde si secundo nati non succederent parentibus, sequeretur quod plures eorum non essent partes civitatis, nec cives illius; sed opporteret eos expelli de civitate ut non cives nec valentes participare onera rei publice; unde, ut idem Aristoteles subdit, ultra alia incomoda opporteret quosdam filios esse cives, et alios filios non esse tales, sed ut peregrinos.

[166] Tertio quia secundogeniti possunt esse habiliores ad magna quam primogeniti; quare predicti secundogeniti non habentes unde talia operentur, ad que sunt apti nati, compellentur accipere, ymo accipere per violentiam de bonis que fuerunt patris, ut sibi naturaliter debitis; et sic insurgent contra primogenitum aut cogentur per rapinam, homicidia et quomodocumque poterunt accipere, unde honorifice secundum proportionem patrum suorum vivere possint; propter que coniungent se adversariis et hostibus civitatis et insidiabuntur fratri. Et hoc est quod idem philosophus in V Politicorum suadebat inquiens quod cives videntes sanguine sibi coniunctos magis honoratos et se contemptos faciunt seditiones in politia insurgentes contra eos; et subdit quod aliquotiens eligunt periclitari. Videtur enim illis quod inequaliter secum agatur. Ex quare gravia pericula in re publica eveniunt. Et ponit exemplum Isiodi dicentis quod figulus contrarius est figulo; non adversatur figulus figulo per se quia est similis, sed per accidens in quantum unus impediat lucrum aut honorem alterius. Nec aliter contingit in primogenitura. Que omnia gravissima inconvenientia ex primogenitura procedunt; quare concludit philosophus utilius esse omnes simul equaliter succedere in quibus natura equaliter operata est, quia dignum est equales equalia participare. Ex quibus Aristoteles ipse pulcre improbat scelleratam oppinionem quarumdam gentium que per leges prohibebant genitores et parentes ultra certum numerum filiorum procreare, dicentes quia parentes de facili depauperarentur, si dimmitterentur procreare quotquot filios possent; quare, ut dicit Isiodus, procurabant aborsus ante quam sensus et vita inesset pueris.

[167] Nona consideratio excludit quedam fundamenta iuristarum quibus probare conantur primogenituram habuisse ortum a iure naturali; et ostenditur per fundamenta iuridica et positiva primogenituram esse contra ius naturale et tollere legittimam debitam iure nature. Et adducuntur exempla antiquorum et instituta quibus non propter etatem, sed propter merita et dignitates defferebantur; et qualem excelenciam virtutum debet habere qui principatur, et quomodo per primogenituram nec familia nec genus conservatur; et quo sensu primogenitura potest procedere. Tangitur quomodo eadem primogenitura est minoris culpe in regnis quam in ceteris bonis privatorum.

[168] NONA consideratio excludit quedam obiecta iuristarum, qui asserere conantur primogenituram introductam de iure nature aut gentium. Ut igitur hunc articulum facilius discutiamus, primo examinandum est illorum fundamentum;

aiunt enim quia maiores nostri in Veteri Testamento utebantur factione testamenti activa et passiva. Constat autem in eodem Veteri Testamento primogenitores (*sic*) ut plurimum parentibus in regnis et dominiis successisse, ut in Genesi XXXI. Ex quo eliciunt quod testamenti facio (*sic*) et hereditatum successio et per consequens primogenitura sit de iure gentium. Roborant hanc theoricam per ea que tradunt doctores, quos sequitur Bartolus super rubrica ff. 'De condictione indebita'.

[169] Ad quod dicimus debille esse illud fundamentum; primo quia primogenitura alias quam ex testamento conpettit filio primogenito. //(fol. 110vº) Nam si stante tali consuetudine pater ab intestato moritur, nichilominus primogenitus succedit absque alio testamento. Ymo audaciter dicimus quod etiam stante eadem primogenitura regna et magne dignitates non ex dispositione paterna aut testamentaria, sed ex legibus patriis et antiqua illius generis et stirpis electione defferuntur.

[170] Adde quia, et si hinc inde oppiniones varie existant an testamenti facio sit de iure naturali aut gentium aut de mero iure positivo, tamen equior et verior est modernorum sententia que habet: formam testamenti fore de iure civili. Ipsa tamen testamenti inventio et successio est de iure nature. Hinc dicit lex nil tam naturale tamque congruum esse ut moriens qui aliud non potest saltem de rebus suis valeat disponere in § 'Disponat', in Auct. 'De nuptiis'. Rursus textus est magis apertus in l. 'Nam et si parentibus', ff. 'De inofficioso testamento', ibi "propter votum [ad][14] parentum et naturalem ad filios caritatem hereditas relinqui debet". Ecce pulcra verba que omne dubium tollunt; presertim tamen legittima portio est de iure nature, quam non sine misterio iura appellant debitam iure nature, ut est singularis textus canonis in c. 'Raynuntius', 'De testamentis', ibi "portio iure nature debita in qua pater filiam gravare non potuit etc."; et in l. 'Si totas', C. 'De inofficiosis donationibus'; et l. 'Omnimodo', C. 'De inofficioso testamento'.

[171] Dicitur ergo debitam iure secundum doctorem in dicto c. 'Raynuntius', quia secundum naturam filius succedit patri ut in precedenti conclusione diximus,

14. [ad] *expungendum est.*

[Fatendum est igitur delationem hereditatis in filios fore de iure nature][15] quia, ut ait Apostolus ad Galatas IIII, "filius ergo heres per dominum", scilicet Deum sic instituentem, ut in sequenti consideratione dicemus. Fatendum est autem dellationem hereditatis in filios fore de iure nature saltem in legittima, sed non primogenituram, que illam auffert et absorbet; ymo penitus est illi contraria, ut dictum est. Probant supradicta preclara antiquorum exempla et instituta. Narrat enim Valerius Maximus c. 'De testamentis rescissis', quod quidam pater familias exheredavit filium in favorem noverce, sed Octavianus iussu senatus naturalem affectum novercali odio turbatum conspiciens filium pronunciavit heredem. Narrat denique precise ad casum de quo agimus. Nam cum Haebucia, nobilis romana, duas filias equalis probitatis haberet, unam sibi dilectam heredem instituit, alteri nichil relinquit; filia tamen a senatu hereditatem iure obtinuit, licet postea sorori ob gratiam dettulit. Narrat insuper de Quinto Ortensio, eloquentissimo viro, qui habuit filium sibi novercantem a quo passus est plurimas iniurias; et licet propter vitia filii multi suaderent ut exheredem faceret, tamen pietate naturali victus veniens ad mortem filium heredem instituit. Ex quibus conspicitur antiquos equalitatem ipsam ut naturalem inter filios servasse. Rursus predictis adde aliud indubitatum testimonium. Nam, ut inquit Augustinus XV De civitate Dei, "ante tempora Noe primogeniti non succedebant in regnis patribus regnantibus, sed regnabat ille quem regnandi meritum propter virtutem sors aliqua reperiret". Et sic patet quod tempore legis nature non observabatur primogenitura in successione tamquam contraria legi nature; et hec videtur esse sententia Aristotelis in VIII Politicorum, qui pulcre videtur restringere hanc primogenituram circa successionem solius primogeniti; ait enim quia, si reges debeant assummi ex aliqua certa stirpe aut ex determinato genere, tunc excellentiores assumendi sunt pocius quam secundum etatem, id est, primogenituram; et subdit quia, licet optima politia sit regimen unius, illud optinet ubi rex tantum virtutis et excellentie habet super reliquos quantum distat vir a muliere, dominus a servo. Actiones enim diversificantur secundum diversitatem agentium. Si igitur –inquit Aristoteles– aliqui volunt regnare non habentes talem excellentiam, habent quidem nomen solum, tales non existentes; quia veraciter non erunt reges, licet tales nominentur, cum per se non sunt suficientes et in omnibus super excellentes; quare non recte operabuntur //(fol.111rº) nec vale-

15. [Fatendum est igitur delationem hereditatis in filios fore de iure nature] *Arevalus iteravit et expungendum est.*

bunt tantum recte agere in posterioribus quantum transgressi sunt in principio, volentes principari non dispositi. Verumtamen subdit philosophus quia si sunt duo aut plures similes et excellentes virtute, iustum est eos simul principari, licet non simpliciter, id est despotico principatu, aut secundum alios non simpliciter, id est insolidum, sed iure divise administrationis, ut unus in uno principatu aut provincia, alius in alia, quia, ut dictum est supra, iustum est similes et equales simile et equale habere; nec obstat quod doctores aliqui scribunt primogenituram esse validam si aliquid relinquitur aliis filiis pro alimentis, ut nota in Auct. ‘Hoc amplius’, C. ‘De fideicommissis’ et l. ‘Cum antiquioribus’, ‘De iure deliberandi’ et in c. ‘Licet’, ‘De voto’; quia dicimus hoc non sufficere, nam de neccessitate iuris debet ei relinqui legittima integra et sine onere ac etiam iure institutionis propter iura accrescendi, ut in l. ‘Omnimodo’ et Auct. ‘Novissima’, C. ‘De inofficioso testamento’.

[172] Ceterum non obstat aliud iuristarum fundamentum dicentium primogenituram fuisse introductam quodam dictamine rationis, videlicet ad conservationem familiarum; nam dicimus non esse usque adeo curandum de unius familie conservatione, quantum de rei publice utilitate; que magis conservatur, si duo virtute excellentes principentur aut inter eos paterna bona dividantur, ut naturalis ratio exposcit, quam unus quem sors tullerit. Accedit quia magis familie conservantur et perpetuantur in pluribus suppositis quam in una sicut genus humanum quod magis perpetuatur in multis quam in uno; qui facilius ruit quam multi; quia scriptum est: “funiculus duplex difficile rumpitur”; unde sapiens hanc conservationem designans ait Ecclesiastici XLIIII: “cum semine eorum perseverat bona hereditas”. Non dixit ‘cum parte seminis eorum’, sed ‘cum semine’, id est, cum omnibus filiis; et iterum ait: “id est bona hereditas”, quasi dixerit quod bona et iusta hereditas perseverabit cum venerint ad filios qui sunt semen eorum. Ex quibus concluditur quomodo intelligendum sit primogenitum solum regnare, quia illud optinet, secundum sententiam Aristotelis, cum primogenitus ceteros omni virtute excedit; alias si equales sunt in virtute, equales debent esse in principatu aut pro diviso aut alternatim. Quod si obicitur de generali consuetudine, que habet quod primogenitus succedat, quam vim legis optinet, dicimus hanc consuetudinem fore impetrandam in quantum utilis est regno, et non debet interpretari contra utilitatem totius regni: dicta l. ‘Quod favore’ et supra diximus. Constat autem summam utilitatem rei publice ut virtute excedentes regnent potius quam unus etate maior, non eque ydoneus; quam sententiam ipse in III Politicorum confirmat dicens: “uno autem

bono melioris", id est, melius est duos bonos principari quam unum, quia eligibilior est paucorum virtuosorum regimen quam unius. Hanc tamen sententiam philosophi dictamini rationis consonam consuetudo non admittit, sed indifferenter primogenitum ceteris filiis prefert. Credimus tamen hanc consuetudinem primogeniture tantum sibi vigoris assumpssisse, quia raro accidit, quin ymo difficile aut verius imposibile videtur tales principes reperiri qui ceteros homines omnibus virtutibus excedant; cuius causam assignat beatus Augustinus quia non dicitur simpliciter virtuosus nisi habeat omnem virtutem ad eum pertinentem, sed dicitur vitiosus ex unico vitio. Ex quo evenit quia plures sint vitiosi et pauci perfecti in virtute aut excellentes, sic in pulcritudine pauci sunt pulcri in excellentia. Fatemur tamen consuetudinem ipsam qua primogenitus succedat insolidum minus habere exorbitantie et defformitatis in regnis quam in ceteris bonis profanis et privatis. Nam regna, ut diximus, non sunt in bonis regum cum sint publica, sed solum conpettunt administratorio iure absque radicali dominio et proprietate regni; quare non tantum ceteri fratres leduntur. Secus tamen in proprio patrimonio et ceteris bonis prophanis quorum dominium et proprietas ad dominos expectat; quo casu quam maxime militant que in supradictis considerationibus diximus. Minus enim leduntur ceteri filii cum ius regnandi, ut dictum est, sit ius publicum; quo casu consuetudo ipsa in regnis habet aliquam formalitatem //(fol. 111vº) rationis, presertim quia regna potius defferuntur ex legibus patriis, videlicet ex antiqua generis et familie electione sive primogenitorum et populi institutione quam ex patris dispositione, ut latius tetigimus in commento super sententia lata contra regem Bohemie.

[173] Decima consideratio in qua ostenditur auctoritatibus et testimoniis Sacrarum Scripturarum quod secundum rectam conscientiam et sine peccato primogenitura non potest a regibus institui in bonis baronum et nobilium et aliarum privatarum personarum; et quod patres ac ipsi primogeniti similiter peccant utendo ea primogenitura, invictis et exclusis aliis fratribus, nec sunt securi quo ad Deum nisi restituant.

[174] DECIMA consideratio inquirit ex hiis que supra diximus an secundum rectam conscientiam et sine peccato reges et principes de novo possint instituere primogenituram in domibus et patrimonio nobilium aut quorumcumque aliorum apud quorum familias et progenitores non consuevit esse consuetudo quod primogenitus succedat insolidum; et an pater ipse et filius primogenitus peccant et agant contra rectam conscientiam eandem primogenituram insti-

tuendo, et ea antiquitus instituta utendo, presertim si inducta est filiis iam natis, quibus quodammodo ius quesitum est ad bona paterna, saltem quo ad legittimam debitam iure nature. Et ommissis plurimis que hinc inde dici possent, dicimus quod tam princeps instituendo aut confirmando quam pater et primogenitus utendo peccant graviter et agunt contra rectam conscientiam.

[175] Hec veritas primo probatur per ea que dicta sunt ubi deduximus quod talis consuetudo tamquam introducta contra ius divinum et contra ius naturale et dictamen rationis est impia et irrationabilis et honerosa filiis, qui, ut diximus, in nullo peccaverunt et forte sunt ydoneyores quam primogenitus. Secundo autem iure divino prohibita sit primogenitura sive maioratus ut eius vigore primogenitus aliis filiis exclusis in solidum succedat in hereditate patris.

[176] Ultra predicta alia aperta testimonia asseremus. Et primo hoc demonstrabimus per testimonia et auctoritates iuris divini. Deinde in sequenti consideratione eandem prohibitionem probabimus testimoniis iuris positivi. Primo sic constat enim quod iuxta Ieronimum non servare Dei precepta prevaricationis est. Fuisse autem preceptum divinum ex intentione et principaliter super ea re ore Dei traditum, quod omnes filii etiam principis ei in hereditate succedant, aperte docet Sacra Scriptura Levitici XXV, ubi habetur quod: "dixit Deus ad Moisen et Aaron: 'servos et possesiones hereditario iure transmittetis ad posteros vestros in sempiternum'"; et iterum c. X eodem libro: "et ad eosdem hec pertinebunt ad hos et filios vestros lege perpetua". Ecce inquit 'ad filios', non dixit 'ad primogenitum'. Rursus expressius et lucidius alibi id ipsum precepit. Habetur enim ad litteram Ezechiel XLVI: "hec dicit dominus Deus: 'si dederit princeps donum alicui de filiis suis, hereditas eius filiorum suorum erit et habebunt hereditatem'"; et sequitur: "si princeps dederit legatum de hereditate sua alicui servorum suorum, erit illius usque ad annum gratie. Postea revertitur ad principem. Hereditas autem filiis eius erit". Et subdit: "et non accipiet princeps pro hereditate populi per violentiam, sed hereditatem suam dabit filiis suis ut non dispergatur populus meus unusquisque de possessione patris sui". Hec sunt verba precepti Dei.

[177] Ex quibus apertissime aliqua in hoc articulo colliguntur; primo quod, licet rex vel princeps possit aliqua donare alicui ex filiis suis, tamen hereditatem et patrimonium suum iussu Dei debet relinquere filiis, que obtinebunt iure hereditario; nec dicitur filio primogenito, sed omnibus filiis; et sic patet quod divi-

no precepto omnes filii principis aut baronis et multo fortius cuiusvis alterius debent succedere patri in hereditate sua. Et licet possit aliqua donare primogenito, universam tamen hereditatem iure hereditario, id est iure institutionis et non ut legatum alimentorum omnibus filiis debet relinquere. Et assignat causam ut non dispergantur a possessione et hereditate patris sui. Dispergentur itaque si solus primogenitus succederet, ut diximus in precedenti consideratione.

[178] Secundo colligitur quod, licet aliquis //(fol.112rº) servitor aut subditus regis habuerit ab eo donaria hereditatis regie vel ad regnum pertinentia, non sunt pleno iure sua, sed reddibunt pro tempore ad principem. Hereditatem tamen pater cogitur ex precepto Dei relinquere filiis suis iure hereditario, ut diximus, videlicet pro portione hereditaria, [ad eos] ad eos perpetuo pertinenti. Que omnia aperte videntur reprobare primogenituram, que totam hereditatem applicat primogenito et aufert aliis filiis. Quod autem subicit: “non accipiet princeps de hereditate aliorum per violentiam”; per hoc improbat omnem modum per quem rex vel princeps sive per privillegium vel primogenituram vel alias invictis filiis aufert hereditatem. Alius enim sensus non congrueret littere, que ait: “non accipiet per violentiam de hereditate, sed erit filiorum”. Cum igitur predicta sint ex precepto divino, constat quod rex sive princeps aut ipse pater vel primogenitus qui eandem primogenituram instituunt aut ea utuntur peccant gravissime, quia ut diximus cum Ieronimo non servare preceptum divinum prevaricationis est.

[179] Et iterum scriptum est: “servus sciens voluntatem domini et non faciens vapulabit plagis multis”. Secundo patet hec veritas, quando nemo sane mentis dubitabit patrem contra divinum preceptum agere, si sine causa exheredat filios innocentes et de se bene meritos. Hinc dicit Augustinus De regula clericorum quod si quis filios exheredat et hereditatem tribuit aliis, etiam ecclesiis et pauperibus, peccat et alium querat pro consilio. Notat Augustinus et sic constat quod in peccato est nisi restituat filiis, ut transfert Gratianus in c. ‘Quicumque’ XVII q. ult.; ibi “iure fori, non iure polli”; quare subdit Augustinus: “si pater habet decem filios, undecimum faciat Christum heredem et filios non exheredet, ne propter pietatem impietatem naturalem comittat”: XIII q. II ‘Si quis’. Denique quam grave peccatum sit filios exheredare, ex eo constat quia, si quis iuravit non relinquere filiis bona sua, non obstante iuramento, debet eis bona relinquere. Nota in c. ‘Quintavalis’, ‘De iureiurando’; et maius peccatum est servare iuramentum quam frangere.

[180] Tertio demonstratur hec veritas quia acceptio personarum est peccatum. Nam scriptum est Deuteronomio X: “personam non accipies”. Pater ergo si totam hereditatem dat alteri ex filiis acceptor est personarum, cui equaliter debet esse cura de omnibus filiis: Sapientia VI. Non enim satisfacit amori naturali unum faciendo heredem, alios negligendo; et sic accipit personam quod repugnat caritati. Constat autem quia quodquot est contrarium caritati, est peccatum mortale. Preterea iste pater sic accipiens personam unius filii, alios maioris aut equalis virtutis negligens, facit contra iustitiam distributivam, que secundum philosophum consistit in distribuendo secundum proportionen virtutis personarum; unde Sanctus Thomas in quadam questione de Quodlibet dicit quod acceptio personarum est peccatum mortale, quando quis prefert aliquam personam alteri non propter virtutem in ea existentem, sed propter aliam causam, presertim si neglectus aptior et utilior ad rem publicam negligitur; in cuius figuram dicebat Pharao ad Ioseph de fratribus suis: “si nosti inter eos viros industrios, constitue eos prefectos etc.”. Et sic virtus et ydoneytas est attendenda, quam si princeps, cum primogenituram constituit, non attendit et principatum vel baroniam alteri confert, peccat gravissime. Preterea peccatur contra iustitiam distributivam quando alicui non datur quod sibi debetur a lege; unde Aristoteles primo Rethoricorum ait quod iustitia est virtus per quam singuli habent que sua sunt et lex precipit; et subdit quod iniustum est quodquot est illegale et inequale. Cum igitur primogenitura aufert ceteris filiis que eis debentur per legem naturalem et civilem, per consequens constat quod est illegalis et inequalis. Adde quia secundum eundem philosophum in V Ethicorum magna est iniustitia quando vel equales non equalia vel non equales equalia habent et in distributione suscipiunt; unde in VIII Ethicorum ipse ait Aristoteles quod fratres equales sunt preterquam in etate; et si equales non sint, non erit vera inter eos amicitia. Ex quibus patet quod inducentes primogenituram et illa utentes tamquam iniustum facientes non sunt tuti in conscientia.

[181] Quarto iuvantur predicta; nam omnis iniustum faciens peccat et agit contra rectam conscientiam, cuius ratio est quia secundum Thomam Secunda Secunde q. LIX mortale peccatum contrariatur caritate per quam est vita anime. Omne autem nocumentum alteri maxime filiis illatum ex se caritati repugnat //(fol.112vº) et amori naturali, qui eadem caritate informatur; quare semper est peccatum. Nam cum iniustitia consistat in nocumento alterius, manifestum est quod facere iniustitiam est peccatum mortale. Pater autem facit iniustum filiis cum tollit quod eis a natura debetur, per consequens graviter peccat.

[182] Quinto nocumentum non tantum mensuratur secundum quantitatem dampni quod quis pattitur quantum attenditur secundum qualitatem persone cui infertur; quia maius nocumentum est nocere filio cui naturaliter inclinatur quam extraneo secundum philosophum. Nam quanto quis intensius amat filios, tanto est obligatior ad benefaciendum illis. Et hoc est quod Aristoteles ait in eodem VIII Ethicorum, quod magna iniustitia est nocere filiis qui sunt alter ipse inseparatus, subdens quod magis iustitia esse debet patrum ad filios quorum sunt causa essendi quam ad alienos. Ideo dicit idem philosophus quia reprobatus est principatus Persicus et plurimum peccabat, quia filiis utebatur ut servis quo ad personas et bona exercicia.

[183] Sexto primogenitura inducit quandam crudelitatem erga filios, quia scriptum est Proverbiis XI: “crudelis propinquos abicit”. Constat autem quod omnis crudelis est impius et iniustus, quia habetur per sapientem in Ecclesiastico: “viscera impiorum crudelia”, eodem libro c. XII; et sic concluditur primogenituram esse impiam et iniustam.

[184] Septimo confirmantur supradicta quia, ut ait apostolus, “si quis suorum, id est filiorum, curam non habet, est infidelis et infideli deterior”. Constat autem quod pater exheredando filios innocentes videtur non habere curam eorum, ymo crudeliter contra eos agere et infideliter; quare peccat. Unde recte apostolus vocat eum infidelem, quia infideliter agit, qui inequaliter filios tractat.

[185] Octavo scribit apostolus quia patres debent thesaurizare filiis: II Corint. XII c.; sed magnifestum est quod non thesaurizat filiis qui eos privat hereditate sua, presertim legittima de iure nature ad eos pertinenti; per consequens graviter peccat quia contra doctrinam apostoli non solum eis non thesaurizat, sed eos defraudat.

[186] Undecima consideratio in qua deducitur testimoniis et rationibus iuris canonici et civilis quod instituentes et inducentes primogenituram exclusis ceteris filiis et eis invictis peccant mortaliter nec sunt in statu salvationis nisi restituant; et an princeps vel statutum aut consuetudo iure polli possint aufferre legittimam filiis et quomodo excusantur a tanto non a toto inducentes et instituentes talem primogenituram ante procreationem filiorum et quomodo primogeniti succedunt in vitio et non sunt securi.

[187] UNDECIMA consideratio ultra predicta apertissime demonstrat per testimonia iuris positivi quod instituentes et inducentes primogenituram per quam ceteri filii excluduntur a patrimonio et hereditate paterna peccant mortaliter nec sunt tuti in conscientia nisi restituant.

[188] Primo igitur incohemus a principe eandem primogenituram aut per privilegium in bonis alicuius baronis aut militis instituente aut confirmante. Dicimus igitur illud esse notissimum, videlicet quod lex iuris communis obligat in foro conscientie si tria in ea concurrant. Primo si est facta ab eo qui habet auctoritatem. Secundo si est iusta ex fine, videlicet ad utilitatem communem. Tertio si est rationabilis, id est dictamini rationis conveniens: II di. 'Erit autem lex'. Constat autem hec tria concurrere in legibus iuris communis que hereditatem defferunt equaliter filiis et per consequens obligat in foro conscientie. Et hec est sententia theologorum, secundum Thomam Prima Secunde q. XCVII, ar. III. Idem etiam asserunt doctores utriusque iuris, quos sequitur Innocentius et Ioannes Andreas in c. 'Que in ecclesiarum', 'De constitutionibus' et Baldus in l. I, C. 'De sacrosanctis ecclesiis', et Petrus de Ancharano in c. I 'De constitutionibus', libro VI.

[189] Secundo id ipsum demonstratur tali ratione; ut ait canon, peccatum mortale nichil aliud est quam voluntas deliberata aufferendi vel consequendi quod iustitia vetat: XV q. I c. 'Si hoc'. Constat autem quod iustitia vettat patrem excludere filios secundonatos a sua hereditate, ut supra deductum est; per consequens peccat mortaliter eos excludendo. Adde quia secundum Innocentium in c. 'Quia plerique', 'De immunitate ecclesiarum', quem sequuntur omnes doctores, ubicumque princeps agit aut statuit contra ius naturale aut illius equitatem, puta quod successiones aut dominia transferantur ad alium sine legittima causa, peccat gravissime et qui tali lege utitur.

[190] Tercio est omnium scribentium sententia quod princeps per legem aut privillegium sine Dei offenssione et conscientie lesione non potest aufferre legittimam filiis saltem //(fol.113rº) in totum, licet secundum quosdam possit eam limitare; quorum oppinionem putamus intollerabilem in casu de quo loquimur; nam est contra expressum textum in c. 'Raynuntius', 'De testamentis' et l. 'Si totas', C. 'De inofficiosis donationibus'; quia non potest princeps secundum rectam conscientiam tollere rem ad alium pertinentem sine delicto et culpa sua, ut est communis sententia doctorum, quos sequitur Hostiensis in c. 'Que in ec-

clesiarum', 'De constitutionibus' et l. fi., C. 'Contra ius' et l. 'Rescripta', 'De precibus imperatori offerendis'. Et licet secundum aliquos hoc posset cum causa, debet tamen esse talis que respiciat publicam utilitatem et sine gravi lesione aliorum. Et in dubio non presumitur causa nisi probetur iusta secundum Bartolum in rubrica C. 'De precibus imperatori oferendis'. Adde quia si de facto per talia privillegia bona aliquius iure nature debita aufferantur, non transit dominium in accipientes, ut notat Innocentius in c. 'Bone' II, 'De postulatione prelatorum'. Si igitur non transit dominium, constat quia princeps pecat auctorizando et accipiens non est tutus.

[191] Quarto manifestum est quod princeps non est solutus lege nature et peccat discedendo ab ea aut a dictamine rationis quod idem est; ita notant doctores quos sequitur Baldus et Chinus in l. 'Si aquam', C. 'De servitutibus et aqua'. Lex enim ait principis privilegium tamdiu obligat quamdiu est conformis legi nature. Si vero talis non est, servari non est, servari non debet. Nec ponderamus quod princeps est solutus legibus: l. 'Digna vox', ff. 'De legibus'; quia illud optinet in legibus positis <in quibus>[16] habet verum quo ad penam temporalem quia in hoc seculo nemo dicet illi cur ita facis ; unde super illud Psalmus: "tibi soli peccavi". Inquit glosator: rex non habet hominem qui hic sua facta diudicet, sed non est solutus legibus quo ad observanciam ad quam tenetur; alias peccat quia scriptum est: "patere legem quam ipse tulleris" secundum Thomam Prima Secunde q. XCVI, ar. V; per que patet qualiter intelligendum sit quod vulgariter dicitur principem legibus solutum.

[192] Quinto ne dum princeps peccat instituendo talem primogenituram, sed etiam pater et primogenitus illam indicendo et solicitando seu ea utendo. Nam ut dicit Innocentius in predicto c. 'Quia plerique', si quis auffert quod alicui debetur de iure naturali, peccat et tenetur ad restitutionem in foro conscientie: XIIII q. V c. fi. Pater igitur et filius primogenitus auferendo ceteris filiis saltem legittimam non sunt tuti in foro conscientie.

[193] Sexto nemo vertit in dubium quam peccet graviter servans consuetudinem irrationabilem; et dicitur irrationabilis, quando est onerosa et multos innocentes

16. <in quibus> *in margin*.

[dampnat][17] ledit; et qui tales consuetudines aprobant aut inducunt aut eis utuntur peccant mortaliter, non solum ipsi, sed eorum heredes, quia tanto sunt graviora peccata etc.: in c. fi. 'De consuetudine'. Et qui inducunt principes ad talia privillegia aut confirmationem et observanciam talis consuetudinis tenentur insolidum, ut habetur in Summa Confessoris, libro II, c. II 'De legibus', q. CCV. Nec obstat quod ait Augustinus XII De civitate Dei, dicens quod facta etiam vitiosa, si sunt longa consuetudine firmata, efficiuntur quasi naturalia, quia a voluntate procedunt; que autem sunt naturalia cum sunt hominibus inveterata et intime radicata videntur excusare. Sed dicendum est quod tales actus vitiosi non sunt ex toto excusabiles, licet non nisi cum ingenti difficultate possint vitari, quia possunt curari licet difficulter per voluntatem contrariam resistentem, sicut fuerunt a principio per voluntatem firmata. Quantumque ergo sint per voluntatem obfirmata, non excusant a toto, ut in simili casu statim dicemus, licet excusent a tanto, quia minus habent de voluntario, pro eo quod inclinantur homines ad tales actus per habitum vitiosum; quemadmodum homo amore, odio, ira vel alia passione occupatus minus habet de voluntario. Ideo pro tanto excusantur. Habitus enim malus ita naturaliter inclinat sicut passio, quare in aliquo excusat. Et hinc est quod teste Aristotele minus vituperantur homines leves delinquentes quam graves.

[194] Septimo tanto pater gravius peccat talem primogenituram inducens quanto eam instituit invictis ceteris filiis. Nec iuvat quod princeps confirmat et consuetudo hoc habet. Nam dicimus quod, etiam si super hoc leges aut consuetudo disponerent, essent nulle et invalide, nec servande in foro conscientie, quia fovent iniustum et iniquum; nec ex toto excusant ut proxime diximus secundum Petrum de Ancharano in c. primo 'De constitutionibus', libro VI; notat Baldus in l. I, C. 'De sacrosanctis ecclesiis'; premaxime quia in foro //(fol. 113vº) conscientie non est servanda lex que contradicit canonice equitati, ut est singularis glosa in c. 'Possessor', 'De re iudicata', libro VI. Constat autem quod primogenitura contradicit canonice equitati, ut supra diximus; et est optimus textus in predicto c. 'Raynuntius' circa medium.

[195] Octavo manifestum est quia si pater vel mater defraudat filium suum in hereditate, semper est in mortali peccato quo usque satisfaciat; et quo ad divi-

17. [dampnat] *erasum*.

num iuditium non est tutus secundum Ioannem in Summa Confessoris, libro II, q. XXV, ubi subdit valde ad propositum quia non nisi de consensu filiorum potest pater facere heredes filios illegittimos ; et si aliter agit, gravissime peccat; et sic in casu de quo agimus, non nisi de consensu aliorum filiorum pater potest insolidum facere heredem primogenitum.

[196] Ex quibus apertissime reges aut principes huiusmodi primogenituras instituentes aut confirmantes gravissime peccare. Itaque prudenter agerent si ab illis abstinerent, ut dicit canon quasi ad eos directus: "indecens est ut crimen suum aliorum comodis impendant": XLVI di. 'Sicut'. Denique non minus peccant pater et primogenitus eandem primogenituram procurantes et obtinentes et ceteri successores ea utentes.

[197] Nec putamus eos esse in statu salvationis, nisi ceteros filios reddant placabiles et contentos.

[198] Fatemur tamen quia huiusmodi primogenitura minus habet sceleris aut impietatis si a principe vel a patre inducatur ante procreationem filiorum.

[199] Non enim ita impie preiudicatur nascituris sicut iam natis, quibus ius quesitum est. Gravamen enim pressuponit quandam existentiam illius, qui gravatur, ut est bonus textus in c. 'Postulationem', 'De postulatione prelatorum'; ibi "cum nullum sit alicui ius quesitum, potuistis sine preiuditio etc.". Excusantur igitur principes et pater primogenituram inducentes et primogenitus a tanto non a toto ut in simili paulo ante diximus; cuius ratio est quia usurpatio predecessoris transit in successores: ff. 'De diversis temporalibus prescriptionibus', l. 'An vitium'; in c. 'Ex transmissa', 'De filiis presbyterorum'. Nam lex inquit quia vitia possessoris a maioribus contracta perdurant et successorem comitantur: l. 'Vitia', C. 'De acquirenda possessione' et alius canon concilii generalis, quia si ad aliquem possessio pervenerit ex illicito titulo aut iniusto principio, cum ille succedat in vitio, in foro conscientie securus non est; et subdit hec formalia verba.

[200] Nam quo ad periculum anime, non multum inter est, an iniuste quis detineat an invadat: in c. 'Seppe', 'De restitutione spoliatorum'; nec mirum quia facto auctoris successio dampnatur heredis: I q. I 'Scito turpem' et 'De penitentia', in quibusdam; et notat glosa in dicto c. 'Seppe'; facit II q. I 'In primis' et quod notant in 'Regula possessorum', 'De re iudicata', libro VI.

[201] Damus ergo finem in materia progeniture in qua diffusius quam putamus callamus decurrit. Compulit tamen dicere quia articulus iste non satis a doctoribus discussus est et –proh dolor– multi, ymo omnes fere principes, duces, comites et barones et complures alii hac periculosa peste infecti sunt, putantes recte agere si dum in posteritate sua unum potentiorem ditioremque relinquant, ceteros egestate afficiant; sed decipiuntur in ad inventionibus suis. Nam qui unitatem principatus aut dominationis reliquisse putant, eternas divisiones et intestinas inter posteros discordias infeliciter relinquunt. Deinde dum uni tantum ex posteris temporalem et caducam potentiam exoptant, ipsi perpetuam dampnationem incurrunt; potentes sunt ut faciant mala, quibus parem vicem ipsa penarum potentia reddit; quia de eis scriptum est: "potentes potenter tormenta patientur"; et maioribus maiora sunt parata supplicia. Superest ut ad solvendas oppositiones et obiectiones in contrarium factas et que fieri possunt breviter accedamus.

CUARTA PARTE

[202] Quarta pars in qua deducemus respondetur obiectis et rationibus adductis contra determinationes articulorum predictorum. //(fol. 114rº)

[203] POSTREMO restat ut in hac ultima parte faciamus satis auctoritatibus et rationibus et argumentis in prima parte deductis, que adversari videntur determinationibus et conclusionibus in supradictis considerationibus adductis; et licet eisdem obiectionibus plene responsum sit per ea que diximus in considerationibus ipsis, nichilominus particularius rationibus et obiectis que magis urgent congruas responsiones aptabimus.

[204] Ad primam igitur rationem, cum dicitur quod ex divina sententia prohibetur duos simul regnare in eodem regno et adducitur illud Ezechielis: "erit rex unus omnibus imperans"; et subicit: "nec dividentur amplius in duo regna etc.". Dicendum est quod predicta obiectio et tres sequentes solvuntur per ea que diximus in prima et secunda et tercia considerationibus; quia prohibitio quod regna non dividantur intelligitur non esse de iure divino aut naturali, sed nec de iure positivo communi, sed novissime introducta ab imperatore Frederico; videlicet quo ad substantiam regni et coronam regiam cuius divisio aut partitio est illius destrutio. Secus quantum ad administrationem et exercitium potestatis et iurisditionis ut in eisdem considerationibus lacius deduximus. Adde quia

auctoritates Sancte Scripture adducte in predictis obiectionibus loquuntur de regibus per ellectionem assumptis; et hoc est quod dicitur in auctoritate allegata in quarta ratione; Osee primo: “congregabuntur filii Iuda et Israel pariter et eliget sibi capud unum”. Secus est cum reges assummuntur per successionem de certo genere, quo casu iusta existente causa aut de consensu primogeniti recte duo fratres possunt simul regnare, ut supra dictum est. Et eodem modo solvuntur II, et III, et IIII obiectio.

[205] Ad quintam cum obicitur quod pluraritas (*sic*) regum est signum perditionis regni et illius destrutionis, dicendum est illud optinere quando eliguntur duo in discordia et per vias iniquas et iniustas, ut habetur in c. ‘Si duo contra fas’. Tunc enim notorium est esse signum perditionis regni. Secus quando ex paterna dispositione et voluntate primogeniti secundonatus similiter regnat quia tunc nullum videtur inconveniens, ymo est signum perpetuationis et maioris utilitatis regni, ut latius diximus in VII consideratione. Et probant hoc rationes in prima parte adducte, presertim in XII ratione.

[206] Ad sextam cum obicitur quod unus debet regnare ad similitudinem monarchie celestis in quo unus regnat etc., dicendum est quod, cum non sit potestas nisi a Deo, quotquot regnant in orbe regnant per eum, eo dicente: “per me reges regnant”; et sic omnes reges censentur unus principatus respectu principatus divini. Si enim principatus terrenus deberet institui ad instar celestis, eo modo quo obicitur, sequeretur quod non nisi unus rex deberet esse in toto orbe quod est absurdum; sicut unus est universalis rex in celo et in terra, sicut Deus de quo scriptum est: “unus est et secundum non habet”. Adde quia in ipsa celesti ierarchia sunt multi principes, scilicet Michael, Gabriel et plures principatus et potestates, ut dicitur ad Ephesios primo et ad Collosenses primo.

[207] Ad septimam cum dicitur de impossibilitate obediendi duobus regibus simul regnantibus, dicendum est illud esse verum quando essent discordes et differentes; secus quando sunt virtuosi, quia tunc erunt concordes, quia secundum philosophum virtuti omnia consonant.

[208] Ad octavam rationem cum obicitur de periculo divisionis quod imminet quando duo regnant, dicente Salvatore: “omne regnum in se divisum etc.”, dicendum est quod Christus loquitur de divisione pro ut opponitur unitati; quo casu divisio nil aliud est quam discordia. Sed nos loquimur de divisione que

opponitur communitati; que quidem communitas aut repartitio fieri potest cum magna concordia, ut diximus in II consideratione in principio, ubi hec ratio ad plenum solvitur.

[209] Ad nonam rationem, ubi ex fundamentis politicis inducitur quod maior unitas reperitur in uno regnante quam in pluribus, et quod propter talem pluralitatem principantium Romulus interfecit //(fol.114vº) fratrem suum; et tandem adducitur dictum Ieronimi qui ait: "unus imperator, unus rex, unus iudex, unus princeps provincie". Et iterum subdit textus quod "Roma duos habere non potuit et parricidio dedicatur etc.", in c. 'In apibus' VII q. I, dicendum est hanc rationem esse solutam per ea que diximus supra in IX consideratione et sequentibus. Sed ultra ea dicimus quod hec obiectio non urget nec probat non posse de iure duos simul regnare in eodem regno. Nec obstat quod dicitur: "Roma duos reges habere non potuit", quia hoc est falsum, cum seppe duo imperatores regnarunt, ut diximus latius in V consideratione; et quod Ieronimus dixit: "duos reges habere non potuit", sane intelligendum est. Non enim dicit 'habere non debuit', sed 'capere non potuit', supple 'concordes' propter utriusque ambitionem ad regnum; vel duos habere non potuit, videlicet deffectu virtutis, non autem inpotentia iuris, si virtuosi et moderati fuissent; vel tertio exponenda sunt verba: non potuit duos habere sine offensione iusticie, quia secundum leges alter quia (*sic*) deliquit muros transiliendo mori iuste debuit, ut dicit textus: ff. 'De rerum divisione', l. fi., ubi glosa dicit quod reges sine affectu sanguinis debent suos fratres delinquentes punire; et hoc sensu dicendum est quod Roma duos non potuit reges habere, sicut in simili dicimus quod Ticius homicidia vivere non potest quia iuste debet mori. Itaque Roma duos habere reges non potuit, quia ut diximus erant iniusti mali invidi et regnandi cupidissimi. Tales enim difficile concordant quia scriptum est: "non est pax impiis"; quod satis innuit glosa in dicta l. fi., que, etsi non allegat ad probandum intentum, potuit tamen bellisime adducere textum Sacre Scripture: Ester XVI; ayt enim quia multi potentia et honore abutuntur, ideo in superbiam et oppressionem elevantur; et non solum vicinos conantur gravare, sed datam sibi gloriam non ferentes in alienos atque in eos qui dederunt moliuntur insidias. Adde quia propter predictam principandi cupidinem Deus iuste dividit regna et facit humiliora, ut habetur Ezechielis XXIX c., ubi legitur quia ex eo quod regnum Israel propter potenciam fiebat insolentius, dixit Deus: "faciam illud regnum humile ut non elevetur super nationes et ne imperet gentibus". Ex quo patet quod propter innatam quodam modo superbiam et ambitionem principantium

iuste Deus dividit illa ut fiant humiliora. Unde Augustinus IIII De civitate Dei ait quia feliciores essent rex (*sic*) humane, si forent regna parva; cuius rei plures causas assignamus in libro 'Monarchie et differentie principatus' nuper a nobis eddicto in XIII sollutione. Ex quibus patet quo sensu intelligendum sit, quod regnum duos non capit; nam optinet plerumque in perversis ambitiosis et iniquis principibus quod pulcre probat Augustinus contra Petilianum. Ait enim: "quis est avarus, qui querat sibi conpossessorem, quis dominandi cupiditate inflatus vel faustu dominationis elatus desiderat habere consortem?": XXIII, q. VII, c. 'Quod autem'. Ex qua auctoritate sequitur quod solum invidi et dominandi cupidi non possunt simul esse reges in eodem regno; secus si boni et virtuosi sunt; qui adeo moderati sunt ut non reputtent ad iniuriam habere in principatu bonos consortes, sicut dicebat Moyses: "utinam omnes prophetent". De talibus certe scribitur Ecclesiastici XVI: "melior est unus sensatus timens Deum quam mille filii impii". Et sequitur ad propositum: "ab uno sensato inhabitabitur patria, et a tribus impiis deseretur". Quos et similes signat Lucanus: "Nulla fides regni sociis omnisque potestas impatiens consortis erit". Si igitur boni et virtutibus preditti fuerint, utique conformes erunt, quia ut diximus virtuti omnia consonant. Tales enim existentes non videmus divina nec humana lege prohiberi simul regnare aut pro indiviso aut pro diviso illis modis quos supra tetigimus. Nam ut diximus plures imperatores romani moderatissimi videntes onera imperii libenter recceperunt consortes in imperio, ut est textus in l. 'Imperatores', ff. 'De pactis' et supra diximus; unde Hugytius in dicto c. 'In apibus' dicit quod, licet regulariter unus solet esse imperator, casualiter tamen aliquando fuerunt duo, ut supra latius tactum est. Nec obstat quod Ieronimus in dicto c. 'In apibus' loquitur de regibus qui intelliguntur //(fol.115rº) per iudices secundum glosam, quia ut diximus si tali sensu illum textum intelligeremus, apertissimum est non esse verum cum multi reges sint in orbe, ut ibi dicit glosa et habetur in c. 'Scitote', VII q. III. Preterea per hoc quod ille textus dicit, exempli gratia de apibus et gruibus, probatur contrarium, quia veluti omnium apum non est unus princeps nec omnium gruum est unus imperator, sed cuiuslibet alvearii est unus superior, ita quelibet provintia habet suum principatum aliquando in uno principe, aliquando in duobus.

[210] Ad decimam obiectionem cum obicitur de similitudine corporis naturalis in quo anima una principatur etc., dicendum est quod nos loquimur de principatu regali et politico in quo princeps dominatur secundum iuris rationem. Secus de principatu despotico, id est absoluto, quem habet anima in membris

corporis, in quo principatu anima dominatur quibusdam membris absolute, ut dominus in servos. Adde quia in corpore naturali non minus regnant et principantur alie potentie anime. Ipsa enim anima requirit consortium potentiarum in corpore naturali ut intellectus, voluntatis et cetera. Si enim anima non haberet secum velle et intelligere, inutilis esset principatus suus. Rursus anima non recte corpus regeret nisi cum societate potentie motive. Movetur enim anima per corpus. Et propterea dicimus quod virtus regittiva et motiva est in corde. Itaque sicut ipsa anima et cor et cetere potentie optinent suum principatum, ita non est inconveniens duos habere regimen politie humane.

[211] Ad undecimam obiectionem cum obicitur de yconomico sive monastico regimine in quo non duo, sed unus regnat, dicendum est quod ideo in una domo unus pater familias regit, quia secundum philosophum primo Politicorum, mulier creditur habere invalidum consilium et defficit mente. Si tamen reperitur mulier sensata, utique participabit principatum viri, presertim secundum quid; unde in primo Politicorum dicit philosophus quod vir et uxor se habent sicut principantes in domo; et philosophus in primo Yconomice vocat mulierem sociam non servam.

[212] Ad duodecimam cum obicitur quia maior est unitas in uno quam in pluribus etc., dicendum est ut diximus in hac parte ad sollutionem IX rationis. Adde quia illa unitas que requiritur in regno optime reperitur in duobus pendentibus et virtuosis. Nam multi virtuosi faciunt unum, quia habent unum consensum et in hoc prevalet aristrocatia (*sic*) regno. Dificulter enim virtuosi discordant et illi duo boni et virtuosi magis accedunt ad rationem communem quam unus, per rationes tactas in IX consideratione et sequentibus. Et probant hanc partem que diximus in XII ratione, sed partis affirmative et statim aliquid tangemus.

[213] Ad decimamterciam rationem et sequentes <dicendum est>[18], ut supra tetigimus, quia fatendum est politiam unius fore optimam. Sed id sane est intelligendum secundum philosophum, videlicet si ille unus prudentia et ceteris virtutibus moralibus alios excedit. Sic enim Deus solus gubernator omnium est quia omnibus est melior. Preterea exigit distributiva iustitia ut melior semper principetur.

18. <dicendum est> *in margine.*

Nam secundum philosophum in eodem III Politicorum, quanto plus aliqui habundant in virtutibus moralibus et bonis anime, tanto dignius debent ceteris principari, quia, ut ipse Aristoteles subdit, secundum illorum bonorum excellentiam debet principatus distribui; que reddunt principem aptum ad principandum, sed talia sunt virtutes morales et cetera bona anime, licet in speculativis defficiat. Si igitur unus principans talis non est, sed operatur proprio capite nec secundum consensum prudentum et bonorum virorum, tunc tirannus est potius quam rex; quare longe expedientius est ut duo virtuosi principentur secundum sententiam philosophi in III Politicorum, et latius diximus in considerationibus; facit egregium dictum Aristotelis in eodem III Politicorum quod ubi est aliqua multitudo in qua omnes habent aliquid rationis et inclinantur ad iustitiam et sunt bene suasibiles per rationem, tunc talem pluralitatem aut multitudinem expedit magis principari quam paucos virtuosos; quamvis enim quilibet non sit virtuosus, tamen quod sit ex omnibus cum conveniunt //(fol.115vº) est virtuosum. Ymo idem Aristotelis subdit quod, etiam si sint multi non virtuosi, simpliciter tamen, cum conveniunt in aliquid unum, faciunt illud virtuosum et bonum, licet quilibet non faciat aliquid virtuosum per se; sed omnes simul faciunt aliquid virtuosum et aliquid melius quam quilibet eorum divisim aceptus; et ponit multa exempla singulariter in operibus musicalibus et poetarum, quia magis perfecta sunt illa que deducuntur per plures quam per unum; nam sic invente sunt artes, quia primo unus aliquid invenit, post alius addit alia. Sic in duobus regnantibus iunctim faciunt aliquid magis virtuosum quam unus; nam in quo unus defficit, alius supplet. Et si unus non inclinatur ad fortitudinem, alter inclinabitur ad prudentiam; et sic dum simul et iunctim conveniunt, faciunt unum hominem virtuosum et perfectum, hominem dico habentem multos occulos, multos pedes et multitudinem sensuum, per quos discernere possit. Ex quo patet quod in principatu magis attenditur virtus multitudinis quam paucorum, et per consequens magis virtus paucorum virtuosorum <attenditur>[19] quam unius virtuosi. Vide latius que diximus in predicta IX consideratione.

[214] Ad decimamsextam obiectionem cum obicitur quod duo regnare non possunt quia insolidum duo eiusdem rei dominium habere nequeunt etc., dicen-

19. <attenditur> *in margine.*

dum est ut latius tetigimus in III consideratione, que ad hoc contrarium solvendum principaliter deducta est.

[215] Ad decimamseptimam obiectionem cum obicitur quod ad instar dignitatum ecclesiasticarum debent ordinari temporales. Constat tamen quod in illis unus solus presidet quia in una ecclesia unus episcopus etc. Dicendum est: huic rationi responsum est supra in consideratione quinta, que ad hoc contrarium dissolvendum principalius adducta est.

[216] Ad decimamoctavam obiectionem cum obicitur de primogenitura que penitus cessaret si duo possent aliquo pacto regnare aut regnum dividi, dicendum est, ut latius diximus in VII, VIII, IX et X [obiectionibus][20] considerationibus, que ad hoc principalius deducte sunt, et in quibus vigor primogeniture de iure divino, naturali et positivo discutitur. Et huic [orat][21] obiectioni ad plenum satis fit.

Et sic est finis huius tractatus ad laudem omnipotentis Dei qui regnat per infinita seculorum secula. Amen.

20. [obiectionibus] *erasum*.

21. [orat] *erasum*.

Esta obra recupera la figura humana e intelectual de Rodrigo Sánchez de Arévalo, que constituye uno de los máximos exponentes de los pensadores españoles del siglo XV con trascendencia europea y, en segundo lugar, pone a disposición la edición, transcripción y traducción al español de uno de los tratados sobre poder y gobierno más importantes del siglo XV debido a su originalidad de pensamiento.

Gobierno de La Rioja
www.larioja.org





